FUERZA ÉTICA Y ESPIRITUAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

PABLO RICHARD

TEXTO ACTUAL DE LA GLOBALIZACIÓN

BT
83.57
.R53
2004
c.2

LIBRARY OF PRINCETON

MAY 0 9 2016

THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/fuerzaeticayespi00rich

Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación en el contexto actual de la globalización

Colección TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

FUERZA ÉTICA Y ESPIRITUAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

PABLO RICHARD

EN EL CONTEXTO ACTUAL DE LA GLOBALIZACIÓN

PORTADA: Marco Antonio Hidalgo
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa

261.834
R516fe Richard, Pablo.
Fuerza ética y espiritual de la teología
de la liberación en el contexto actual
de la globalización. Pablo Richard.
—1a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2004.
160 págs.; 17 cms. (Colección Teología latinoamericana).

ISBN 9977-83-144-0

1. Globalización-Teología.
2. Ética-Globalización.
I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-144-0

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2004.

© Pablo Richard, 2004.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica: Lara Segura & Asoc.

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

Contenido

Prólogo 15

Primera parte:
Una visión histórica
de la Teología de la Liberación 21

Capítulo primero:
Teología de la Liberación en América Latina
y El Caribe (desde 1962 hasta hoy) 23

Introducción 23

Primer período: nacimiento y maduración
de la Teología de la Liberación:1962-1989 24

1: El contexto de *reforma eclesial*
donde nace la Teología de la Liberación 24

El Concilio Ecuménico Vaticano II (62-65) 24
La Segunda Conferencia del Episcopado
latinoamericano en Medellín (68) 24
La Tercera Conferencia del Episcopado
latinoamericano en Puebla (79) 25
Otros procesos a largo plazo 25

2: El *nacimiento* de la Teología de la Liberación
en este período 1962-1989 26
3: Contexto económico, social y político
donde nace la TL 27

Segundo período:
Redefinición, fortalecimiento
y expansión de la TL: desde1989 hasta hoy 28

1: Involución en la Iglesia católica 28

Transición, en los años ochenta, hacia
la involución actual en la Iglesia 28
La Ley, la Doctrina y el Poder apagan
el Espíritu y la Teología de la reforma católica 29
Reaparece un pasado de contra-reforma eclesial 30
Movimiento neo-conservador en la Iglesia 30
Intentos de sepultar definitivamente
la Teología de la Liberación 31
El "fin de las teologías" en la Iglesia 32

2: La Teología de la Liberación en este período 32
3: Estrategia general de la Teología de la Liberación 33
4: Redefinición de los elementos constitutivos de la TL 35

a) Radicalización de la opción preferencial
por los pobres en el contexto del sistema
actual de economía de mercado 35

La racionalidad del sistema actual 35
Dos fallas profundas: exclusión
y destrucción de la naturaleza 36
Radicalización de la opción por los pobres:
por una ética de la vida 37

b) Prioridad de la praxis-TL como acto segundo 38

Nuevos espacios para la praxis de liberación 38
Resurgimiento de Movimientos Sociales
y nuevos sujetos 39
Otro mundo es posible 40
Desafíos para la Iglesia
y la Teología de la Liberación 40

c) La TL como Espiritualidad de la Liberación 41
d) Renovación de la TL como Movimiento Profético 42

5: Lectura Popular (Pastoral o Comunitaria) de la Biblia 43
6: Crisis actual del modelo de Iglesia
tridentino y conservador 44

Un caso específico: pecados y delitos
por abuso del poder ministerial 44

7: El nuevo modelo de Iglesia que queremos construir 46

Conclusión final 47

Capítulo II
Caminando y haciendo teología
en América Latina (Itinerario personal) 49

Introducción 49

Primera etapa: los años de formación (1958-1970) 50
Segunda etapa: el proceso chileno
de transición hacia el socialismo (1970-1973) 51
Tercera etapa: Golpe de Estado y Exilio (1973-1978) 53
Cuarta etapa: Centro América desde 1978 a1989 53
Quinta etapa: Centro América desde 1989 hasta hoy 58

Capítulo III
Encuesta mundial sobre la situación
de la teología al final del siglo XX 61

Segunda parte:
Otro mundo es posible:
desafíos actuales a la Teología de la Liberación 65

Capítulo I
Opción Preferencial por los Pobres: Identidad
irrenunciable de la Teología de la Liberación 67

Empecemos con una definición bíblica del Pobre 67
Radicalización de la OPP en la situación
actual de exclusión 68
La OPP como búsqueda de alternativas 70

La OPP y el sujeto capaz de construir alternativas 72
La OPP como actitud fundamental y permanente 72
El pobre en su definición de género, raza, etnia y edad 73

Capítulo II
Otro mundo es posible.
¿Cuál es el sujeto capaz de construirlo? 75

Reflexión sociológica y ética sobre el sujeto 76
Reflexión teológica sobre el sujeto 77

Capítulo III
Otra Iglesia es posible:
la que opta por los pobres y construye alternativas 81

Aportes concretos de la Iglesia
a la construcción de alternativas 81
Alternativas a nivel de la utopía 82
Alternativas a nivel de proyectos de mediano plazo 83

Capítulo IV
Defensa de la vida: terreno privilegiado
de la Evangelización 87

Pastoral Social y Evangelización 87
Evangelización en la Tradición del Jesús histórico 88
Pastoral Social como Evangelización
en la situación actual 89
¿Cuál es el espacio privilegiado por donde
pasa actualmente la Evangelización y la Pastoral Social? 90

Capítulo V
Terrorismo, fundamentalismo e idolatría 93

El mal está dentro de nosotros 93
Derrumbe ético y espiritual del sistema de globalización 95
¿Qué es y cómo funciona el fundamentalismo? 96
Idolatría y criminalidad: el cielo y la tierra
en el conflicto mundial actual 99
Cristianos, judíos y musulmanes en la reconstrucción
ética y espiritual de la humanidad 100

Capítulo VI
Futuro del Cristianismo en Occidente después de la guerra contra Irak 103

Victoria del Imperio-fracaso del Cristianismo 103
Recordando los primeros siglos del Cristianismo: el triunfo del cristianismo en la derrota del Imperio 104
Desafíos para el Cristianismo en la situación actual 106

Tercera Parte
Fundamentos para una reconstrucción del Cristianismo 109

Capítulo I
Lectura Popular de la Biblia 111

Introducción 111
Un nuevo espacio para la Palabra de Dios 112
La Comunidad Eclesial de Base: espacio propio de la Lectura Popular de la Biblia 113
Biblia, Espiritualidad y Solidaridad 114
Ciencia bíblica y Magisterio al servicio del Pueblo de Dios 115
Reconstrucción del sujeto intérprete de la Palabra de Dios 116
Características del sujeto intérprete en la Iglesia 117
El Pobre como sujeto privilegiado de la Palabra de Dios 118
Los nuevos sujetos en la interpretación de la Biblia 119
Primacía del Sentido Espiritual de la Biblia 120
Lectura Orante de la Biblia (Lectio Divina) 123
Lectura Comunitaria de la Biblia y la Reforma de la Iglesia 124
La Palabra de Dios como fuente de Vida y Esperanza 124

Capítulo II
El Jesús de la Historia y los 4 Evangelios 127

Introducción 127

Primera parte: el camino recorrido en la búsqueda del Jesús histórico 128

1: Desde el siglo XIX al siglo XXI: tres grandes etapas 128

2: Criterios de credibilidad 129

Segunda parte: Un camino nuevo
en la búsqueda del Jesús histórico 130

1: Punto de partida: cuatro definiciones necesarias de Jesús ... 130
2: La fuerza espiritual del Jesús histórico 131

a) Relación entre el Jesús histórico y el Jesús teológico 131
b) Relación entre el Jesús de la historia
y el Jesús de la fe 133

Un Jesús de la Historia que ignora y excluye
el Jesús de la Fe 133
Un Jesús de la Fe que desconoce
el Jesús de la Historia 134

3: La fuerza espiritual de los 4 Evangelios 135

Tercera parte: Jesús histórico,
Evangelios y Reforma de la Iglesia 136

Cuarta parte: El Jesús histórico:
fuente de vida y esperanza para el mundo 139

Bibliografía 141

Capítulo III
El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia
según los Hechos de los Apóstoles 143

Primera parte: en Jerusalén (años 30-32)
(Capítulos 1 al 5) 143

El Testamento de Jesús resucitado
(Lc. 24, 47 y Hch. 1, 8) 144
Pentecostés: "Todos les oímos
hablar en nuestra propia lengua" (2, 1-41) 144
Discurso de Pedro en Pentecostés:
"Me distes a conocer un Camino de Vida" (2, 14-36) 144
Testimonio de los 12 Apóstoles en Jerusalén:
(Hch. 2, 42-5, 42 años 30-32) 145

Segunda parte: de Jerusalén hasta Antioquia (años 32-48)
Del mundo judío a los pueblos gentiles (Capítulos 6 al 15) 146

1: Fundación de la Iglesia de Antioquia: (Capítulos 6 al 12) 146

El grito de las viudas helenistas (6, 1-7) 146
Los *Hechos de los Helenistas:* (6, 8-11, 30) 147
Los *Hechos de Pedro* (10, 1-11, 18) 148

2: Misión Iglesia de Antioquia a los gentiles
(Capítulos 13 al 14) 149

Una Iglesia de Profetas y Maestros (13, 1) 149
Rechazo de los judíos y apertura
a los gentiles (13, 2–14, 27) 149

3: El Concilio de Jerusalén (15, 1-35) 150

Tercera parte: de Antioquia a Roma (años 48-60)
Los Hechos de Pablo (capítulos 15 al 28) 151

1: Los viajes misioneros de Pablo: 15, 36-19, 20 (años 48-55).... 151

El Espíritu Santo hace violencia a Pablo,
para quebrar su etnocentrismo (Hch. 15, 36-16 10) 151
Pablo en Filipos, Tesalónica y Berea:
Evangelización a los "griegos temerosos
de Dios" (16, 11-17, 15) 151
Pablo en Atenas: discurso a los filósofos
griegos (Hch 17, 16-34) 152
Pablo en Corintio y Efeso: Evangelización
masiva a los gentiles (18, 1-19, 20) 153

2: Martirio de Pablo: viaje a Jerusalén y Roma:
19, 21-28, 15 (años 56-60)..... 154

Pablo decide ir a Jerusalén y de ahí a Roma (19, 21-22)..... 154
Testamento de Pablo en Tróade y Mileto (20,1-21, 15) 154
Juicio y Pasión de Pablo en Jerusalén,
Cesaréa y Roma (21, 16-28, 16) 154

3: Ruptura definitiva de Pablo con el etnocentrismo judío
y triunfo universal del Evangelio: 28, 16-31 (año 60) 155

Síntesis final 157

Preguntas y desafíos 158

Prólogo

"Si esta idea o esta obra es humana, se disolverá,
pero, si es de Dios, no podrán destruirla;
se corre el riesgo de estar luchando contra Dios"
(Gamaliel en el juicio contra los Apóstoles. Hch. 5, 38-39)

"Esta historia necesita una Teología "
(Monseñor Romero 18/02/1997)

"Llevar la capacidad de la verdad es sufrir el tormento interior que sufrían los profetas. Porque es mucho más fácil predicar la mentira, callar la verdad...para tener poder. ¡Qué tentación más horrible para la Iglesia" (id. 22/04/1979)

El libro que aquí presento es claramente un libro de Teología de la Liberación, con una doble concretización: se refiere a *la fuerza ética y espiritual* de la Teología de la Liberación en el *contexto actual de la globalización.*

La Teología de la Liberación es en la actualidad fundamentalmente una *ética liberadora,* donde la defensa de la vida es un absoluto y la ley y las instituciones son relativas: "El Sábado ha sido instituido para el ser humano y no el ser humano para el Sábado, por eso el ser humano es Señor del Sábado" (Mrc. 2, 27-28). Asumimos plenamente el Evangelio de la Vida y de la Libertad frente a la Ley proclamado por Pablo de Tarso: "han roto con Cristo todos cuantos buscan la justicia en la Ley". En la Teología ética de

la Liberación las cosas son buenas, justas y bellas si están al servicio de la vida. Un producto, una tecnología o un avance científico es bueno si está al servicio de la vida. En el sistema económico actual, por el contrario, algo es bueno si es competitivo en el mercado y produce ganancia. Esta es la ética del mercado y del capital. Cuando en la Teología de la Liberación hablamos de vida nos referimos a algo muy concreto: tierra, trabajo, salud, educación, participación, paz, justicia y gozo.

La fuerza de la Teología de la Liberación ha sido desde siempre una *fuerza espiritual*. Nunca ha sido una fuerza económica, política o ideológica. La Teología de la Liberación ha sido y es fundamentalmente una espiritualidad liberadora, que nace del encuentro con el Dios de la vida al interior de un sistema profundamente idolátrico. Vivimos una espiritualidad que nos exige estar en el mundo sin ser del mundo: "No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal" (Jn. 17, 15). La espiritualidad de la liberación no se enfrenta con el ateísmo, sino fundamentalmente con la idolatría. La idolatría es una perversión profunda del sentido de Dios, que permite destruir la vida humana y la naturaleza con buena conciencia y sin límites. Se genera también idolatría cuando sustituimos a Dios por dioses: cosas que se transforman en sujetos divinos y a sujetos humanos que son reducidos a cosas. Nuestra fe en el Dios de la vida nos confronta con la idolatría del dinero, del capital, del mercado y del poder, los cuales como sujetos divinos dominan a la humanidad y al cosmos y hacen lo que se les da la gana.

La práctica de la Teología de la Liberación es la resistencia ética y espiritual al interior de una globalización que es excluyente e idolátrica. La fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación, más allá de la resistencia, orienta también a la búsqueda de alternativas. Los cambios económicos y políticos al servicio de la vida necesitan hoy mas que nunca de una fuerza ética y espiritual liberadoras. La mejor síntesis de la Teología de la Liberación que aquí hemos presentado está en la frase de San Irineo: "Gloria Dei, vivens homo; gloria autem hominis visio Dei" (La Gloria de Dios es el ser humano vivo; la gloria del ser humano la visión de Dios. Adversus Haereses: IV, 20, 7).

El libro que presentamos tiene tres partes:

Primera parte:
una visión histórica de la Teología
de la Liberación (1962 hasta hoy)

El mejor punto de partida para entender la transformación permanente de la Teología de la Liberación es elaborar una visión

histórica general de esta teología. En esta síntesis histórica distinguimos dos etapas: una donde nace y madura la Teología de la Liberación, desde 1962 hasta1989 aproximadamente; y otra posterior donde se da el proceso de auto-crítica, redefinición, fortalecimiento y expansión de la Teología de la Liberación, desde 1989 hasta nuestros días. El año 1989 es solo una referencia aproximada de un cambio de período marcado por la caída de los socialismos históricos, el fin de la guerra fría y la globalización de una economía de libre mercado de inspiración neo-liberal. En esta primera parte del libro hay tres capítulos: un análisis histórico general, un testimonio personal y una encuesta.

Segunda parte:
desafíos actuales de la Teología de la Liberación

Abordamos aquí algunos desafíos en el contexto actual de globalización económica, política y militar y de esperanza de que otro mundo es posible. Nuestro punto de partida es una redefinición de la opción preferencial por los pobres y excluidos en el actual sistema de economía de libre mercado. Es en esta opción que aparece la identidad profunda, permanente e inclaudicable de la Teología de la Liberación. Luego reflexionamos sobre cinco desafíos: Si otro mundo es posible, ¿cuál es el sujeto capaz de construirlo? Otra Iglesia es posible: la que opta por los pobres y construye alternativas. La defensa de la vida es el terreno privilegiado de la nueva Evangelización. El terrorismo, el fundamentalismo y la idolatría es un mal que está dentro de nosotros. Por último, la gran pregunta: ¿tiene futuro el Cristianismo occidental si llegara a darse el 'triunfo' final del imperio cristiano occidental sobre el mundo?. Recordamos que el Cristianismo nació en contradicción profunda con el Imperio romano y que hoy una "victoria" del Imperio cristiano significaría la derrota final del Cristianismo occidental.

Tercera parte:
fundamentos para una reconstrucción del Cristianismo

Mirando el futuro proponemos tres fundamentos para un reconstrucción del Cristianismo. Esta parte está centrada en la Biblia, que es el campo privilegiado desde donde se renueva actualmente la Teología de la Liberación. Propongo tres temas. Primero: una definición del movimiento bíblico que llamamos Lectura Pastoral, Comunitaria o Popular de la Biblia. Segundo: una interpretación de los 4 Evangelios, no desde el Jesús teológico, sino fundamentalmente desde el Jesús de la Historia. Y tercero: una

síntesis del "Movimiento de Jesús antes de la Iglesia", según los Hechos de los Apóstoles, como paradigma para una refundación de la Iglesia. El objetivo global de toda esta sección es la construcción de una Memoria, un Credo y un Canon para la reforma de la Iglesia y la construcción de una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza.

Contexto y objetivos de este libro

Hemos escrito este libro con dolor y esperanza. Dolor por la situación actual de la Iglesia Católica y esperanza porque creemos que otro modelo de Iglesia es posible. Creemos en la Iglesia y creemos que una Iglesia profética es importante para los pobres y excluidos que constituyen el 60% del sistema actual globalización.

Vivimos una lenta pero muy visible involución en la Iglesia católica, lo que puede provocar a mediano plazo un proceso lento de auto-destrucción. Se ha sofocado el entusiasmo profético, espiritual y liberador que animó a la Iglesia entre los años 60 y 80. La Iglesia hoy es cada día menos evangelizadora, menos misionera y menos ecuménica. La Iglesia abandona su apertura y servicio al mundo para centrarse cada vez más sobre sí misma. El miedo a una reforma de la Iglesia, tal como fue iniciada en el Concilio Vaticano II, está llevando a la búsqueda de una seguridad centrada en la Ley, el Dogma y el Poder en la Iglesia. La involución actual ha provocado el resurgimiento del modelo anterior de Iglesia construido por los Concilios de Trento (1545-1563) y Vaticano I (1869-1870), concilios típicos de contra-reforma en la tradición de la Iglesia. La Iglesia ya no es fundamentalmente el Pueblo de Dios, sino una institución jerárquica reducida a tres realidades que aparecen como únicas: el Papa en Roma, el Obispo en su diócesis y el cura en su parroquia. Los laicos desaparecen. Las mujeres no existen.

Cada día la Iglesia pierde más gente, especialmente la gente joven y los más críticos. La deslegitimación de las Comunidades Eclesiales de Base y su método de ver, juzgar y actuar, ha desorientado profundamente a los pobres, los cuales han terminado buscando un refugio en las pequeñas Iglesias evangélicas, especialmente pentecostales. Los cristianos más activos en los movimientos sociales de base, en la política y en el mundo de las ciencias modernas se alejan de la Iglesia y construyen su propio camino espiritual fuera de ella. La Iglesia se concentra en temas morales secundarios y deja de lado los problemas urgentes como la exclusión, el hambre, la guerra, la destrucción ecológica, la justicia y la paz en el sistema actual de globalización. La deslegitimación de la Teología de Liberación y de otras teologías críticas, ha provocado "el fin de las teologías" en la Iglesia. Lo que tenemos hoy son

teologías amorfas y sin contenido, que está provocando una dispersión intelectual y un vacío espiritual en la Iglesia. Hoy día caemos en todas las tentaciones que rechazó Jesús: la tentación del poder económico, político y religioso (Lc. 4, 1-13). Lo más perverso es la tentación de utilizar el poder religioso para dominar la conciencia del pueblo, lo que ha llevado a casos graves de corrupción ética en la jerarquía.

Según el Papa Pio XI, la Iglesia perdió en el *siglo XIX* a la clase obrera, por no entender a tiempo la revolución industrial. El intento de erradicación de la Teología de la Liberación en el *siglo XX* podría llevar a la Iglesia a una pérdida de los pobres y excluidos en el Tercer Mundo. En este *siglo XXI,* si la Iglesia no cambia su estructura patriarcal, podría perder en forma masiva a las mujeres y a todos los que toman conciencia de género. Muchos buscan superar el deterioro de la Iglesia católica con la creación de movimientos de élite con mucho poder o con la creación de movimientos masivos, alienados espiritualmente y ajenos a la tradición de la Iglesia iniciada en el Concilio Vaticano II. En todos estos intentos hay mucho dinero, mucho poder y mucha institución, pero muy poca teología, ética y espiritualidad. Se retorna en la Iglesia al régimen de la ley y de la centralización del poder. La Iglesia se preocupa por la vida antes del nacimiento (problema del aborto) o por la vida eterna después de la muerte, pero no da soluciones éticas al problema de la vida en el mundo globalizado actual, donde el 60 % de la humanidad esta excluida y amenazada de hambre y de muerte; y donde el cosmos se destruye aceleradamente.

Todo lo anterior nos causa dolor, pero queremos hacer *una propuesta positiva y de esperanza. Preferimos* encender una luz que maldecir las tinieblas. Nuestras comunidades cristianas necesitan recuperar su fuerza ética y espiritual para vivir la fe con entusiasmo, alegría y esperanza. La Teología de la Liberación sigue teniendo fe en la Iglesia y no abandona el espacio eclesial ya conquistado y construido inicialmente por los mismos obispos en el Concilio Vaticano II y en otros eventos como las conferencias de Medellín y Puebla. Estos eventos fueron un don extraordinario de Dios para programar el futuro de la Iglesia. Luchamos no por otra Iglesia, sino por otro modelo de Iglesia, una Iglesia Pueblo de Dios, donde los pobres y excluidos tengan un lugar preferencial. La Teología de la Liberación no desea desgastarse en conflictos institucionales y dogmáticos, sino crecer ahí donde está su fuerza, dentro y fuera de la Iglesia. Creemos que es posible refundar el cristianismo y radicalizar hacia el futuro la reforma de la Iglesia, para que pueda responder de esta manera a los desafíos actuales y futuros de la globalización.

Primera parte

Una visión histórica de la Teología de la Liberación

Capítulo I

Teología de la Liberación en América Latina y El Caribe (desde 1962 hasta hoy)

Introducción

La Teología de la Liberación (TL) tiene dos tiempos históricos: Un tiempo de *nacimiento y maduración (1962–1989)* y ahora otro de *re-definición, fortalecimiento y expansión (desde 1989)*. Si consideramos el *contexto eclesial*, el período de nacimiento de la TL coincide con un tiempo de reforma en la Iglesia católica. La redefinición de la TL, por el contrario, se da en un período de involución de la Iglesia, que busca explícitamente erradicar la TL. La reforma y contra-reforma en la Iglesia tiene, a su vez, claramente un *contexto económico, social y político*. El *año 1989* será sólo una referencia para señalar un cambio de período. El 9 noviembre de este año es la caída del muro de Berlín, símbolo de la caída de los socialismos históricos y del fin de la guerra fría. Se impone desde entonces la hegemonía total de una economía de mercado y de una globalización de inspiración neo-liberal. En este cambio de período hay hechos con un profundo simbolismo para nosotros: el 16 de noviembre de 1989 es el asesinato de seis jesuitas en El Salvador, justo 7 días después de la caída del muro. El 25 febrero de 1990 tenemos la

derrota electoral del Frente Sandinista en Nicaragua y en enero 1994 la insurrección zapatista en Chipas, México.

Aquí hablamos sólo del *contexto,* no de la *raíz* de la TL que es y será siempre la opción preferencial por los pobres y la experiencia de Dios al interior de una praxis de Liberación. En este artículo hacemos fundamentalmente referencia a la TL en su contexto católico.

Primer período: nacimiento y maduración de la Teología de la Liberación:1962-1989

1: El contexto de *reforma eclesial* donde nace la TL

En los años 1962-1989 la Iglesia Católica ha vivido un proceso de auténtica reforma eclesial. Los hechos fundantes son:

El Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965)

Recordemos algunos ejes teológicos mínimos:

La Iglesia es el Pueblo de Dios, no su estructura jerárquica. Su razón de ser no está en ella misma, sino en el Reino de Dios. La Iglesia subsiste en la Iglesia católica. Sacerdocio común de los fieles, dotados éstos de múltiples carismas. Colegialidad episcopal *(Lumen Gentium).*
La Sagrada Escritura es el fundamento de la Iglesia y el alma de la teología. El magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino totalmente a su servicio. La Iglesia, más que poseer la verdad, camina hacia la plenitud de la verdad *(Dei Verbum).*
La Iglesia tiene su lugar propio en el mundo, abierta a la modernidad y al humanismo contemporáneo. Autonomía de lo temporal frente a la Iglesia *(Gaudium et Spes).*

Otros temas importantes en el Concilio son: la reforma litúrgica, el ecumenismo, la libertad religiosa, los medios de comunicación y los Derechos Humanos.

La Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968)

Recordemos algunos textos: "Los principales culpables de la dependencia de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspira

das en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al 'imperialismo internacional del dinero" (2, 9e); "situación de injusticia que puede llamarse de 'violencia institucionalizada" (2, 16); "educación liberadora: la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo" (4,8); "un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (14, 2); "En nuestra misión pastoral confiaremos ante todo en la fuerza de la Palabra de Dios" (14, 14); "La comunidad cristiana de base es el primero y fundamental núcleo eclesial... célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo" (15, 10).

En el *Sínodo de Obispos en Roma* sobre "La Justicia en el mundo" (1971) y en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI se sintió el impacto de Medellín en Roma.

La Tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano en Puebla (1979)

Pro memoria algunos textos:

> "La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela" (31-41); "está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia..." (87-89);

La Iglesia asume

> "una clara y profética opción por los pobres"; "afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (1134); "El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres" (1147); "Exigencia evangélica de la pobreza como solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente" (1156), etc.

Otros procesos a largo plazo

Más allá de los grandes eventos eclesiales, estos procesos marcan este tiempo de reforma en la Iglesia católica:

• Las Comunidades Eclesiales de Base, con su método Ver-Juzgar-Actuar.
• La valoración de la Religión del Pueblo y de la Cultura latinoamericana.
• La renovación de la Vida Religiosa.
• Los fuertes movimientos de Espiritualidad, Testimonio y Martirio.
• El ecumenismo liberador y militante.
• El diálogo con teólogos de África, Asia y minorías oprimidas del Primer Mundo (En 1976 nace la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo: Asett)

2: El *nacimiento* de la Teología de la Liberación en este período 1962-1989

El año 1968 es considerado tradicionalmente como el año de nacimiento de la TL, pero este nacimiento tiene como contexto toda la reforma eclesial desde el Concilio Vaticano II hacia delante. Incluso la teología europea anterior que hizo posible el Concilio pertenece a la tradición dentro de la cual nace la TL.

Recordemos en forma muy sintética los 4 elementos fundantes y constitutivos de la TL en su primer período (1968-1989):

1) *Opción preferencial por los pobres:* raíz y estructura básica y permanente de toda la TL. Es la perspectiva que nos diferencia de las teologías progresistas del Primer Mundo, que nacen del diálogo con las ciencias sociales y la secularización. En la opción por lo pobres, el pobre es *sujeto* del Reino de Dios en la construcción de una sociedad alternativa. La opción por los pobres es la opción contra la pobreza y por una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza.
2) *Prioridad de la praxis: TL como acto segundo.* El punto de partida de la TL fue siempre la praxis de liberación, con toda su densidad teórica, estratégica y orgánica. La TL no busca sólo interpretar la realidad desde fuera, sino transformarla desde dentro. No es un pensamiento abstracto o dogmático, sino una reflexión crítica, desde la praxis y a la luz de la Palabra de Dios, que acompaña el compromiso liberador de los cristianos. La práctica de liberación siempre tuvo como horizonte una sociedad alternativa y el sujeto capaz de construirla. En aquel tiempo la alternativa era el socialismo. Algunas corrientes de la TL utilizaron el marxismo como instrumento de análisis de la realidad, sin asumir su dimensión política (el comunismo) o filosófica (el materialismo histórico).
3) *Espiritualidad: La TL es una teología con Espíritu.* La TL se definió desde un principio como la Teología que nace del

encuentro con el Dios de los Pobres al interior de una práctica de liberación. En este encuentro el obstáculo fundamental no era el ateísmo, sino la idolatría (perversión del sentido de Dios o sustitución de Dios por otros dioses). Esta idolatría la descubríamos sobre todo en las estructuras de dominación, pues es la idolatría lo que hace posible que el opresor oprima con buena conciencia y sin límite alguno. La idolatría transforma a los sujetos (personas) en cosas y a las cosas (mercancías, mercado, tecnología) en sujetos. En este sentido la idolatría es la raíz del pecado social. El 'ateísmo', por el contrario, era una dimensión 'positiva' de la práctica de liberación. Nuestra cercanía era mayor con los revolucionarios ateos que con los opresores idólatras. Incluso, en nuestra espiritualidad, descubríamos la necesidad de pasar por un cierto 'ateísmo' en la ruptura con los ídolos y la búsqueda oscura del Dios viviente. La espiritualidad se vivía en la oración, en la mística, en el arte, el canto, la poesía, pero sobre todo en el testimonio, lo que llevaba muchas veces al martirio.

4) *Profetismo: La TL y la Palabra de Dios.* La TL se pensó a si misma fundamentalmente como teología bíblica y profética, no como teología dogmática o teología pastoral. Asumió el grito de los pobres y la defensa del Proyecto de Dios en la Iglesia y en la Sociedad. La Teología profética de la Liberación se enfrentó con la doctrina de la Seguridad Nacional y realizó un trabajo de animación creativa en el mundo de los pobres.

3: Contexto económico, social y político donde nace la TL (síntesis para recordar *lo mínimo*)

Entre los años 1945-1970 se da un proceso de recuperación económica, social, cultural y espiritual de Europa. Nace un Estado de bienestar social y se impone un capitalismo reformista y social. Reformismo expansivo que permite movilizaciones y organizaciones sociales. En este contexto se inscribe el movimiento teológico europeo que se va a expresar en el Concilio Vaticano II: recuperación espiritual de Europa y occidente, visión optimista del mundo y de la historia, confianza en la capacidad social del sistema dominante y del hombre moderno.

En América latina la situación es totalmente diferente. Se hace muy pronto evidente la crisis de este modelo de desarrollo. Surge la Teoría de la Dependencia que nos dice que no puede haber desarrollo sin ruptura de la dependencia del Primer Mundo. No hay desarrollo sin liberación. En 1959 triunfa la revolución cubana y del setenta al setenta y tres triunfa en Chile el modelo de tránsito

democrático al socialismo, pero ésto provoca en la misma época una represión creciente a los movimientos de liberación y se instauran dictaduras militares en varios países. Es en este difícil contexto que recibimos e interpretamos el Concilio Vaticano II, que celebramos la II Conferencia del Episcopado latino-americano en Medellín y que nace la Teología de la liberación. El movimiento de liberación no sólo se dio en la teología, sino simultáneamente en las ciencias sociales, en la pintura, la literatura, la música, el teatro, el cine, etc.

En los años setenta se inicia, especialmente en Europa, pero también en el mundo entero, la crisis del capitalismo social dominante. En 1973, con el golpe de Estado en Chile, se consolida el neoliberalismo como alternativa y la ideología de la Seguridad Nacional como estrategia. En 1979 triunfa la revolución sandinista, pero ya desde 1980 el mundo está dominado por la figura contrarevolucionaria y anti-comunista de Ronald Reagan y Margaret Tatsher. En 1980 aparece el Documento de Santa Fe con importantes recomendaciones para Reagan (entre otras: "La política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar la teología de la liberación" 11, 3). El cambio de contexto favorece la contra-reforma de la Iglesia, pero simultáneamente urge a una redefinición de la Teología de la Liberación.

Segundo período: Redefinición, fortalecimiento y maduración de la TL: desde 1989 hasta hoy

1: Involución en la Iglesia católica

Transición, en los años ochenta, hacia la involución actual en la Iglesia

En 1978 es elegido el Papa Juan Pablo II, lo que significa un gran cambio en la Iglesia Católica. El nuevo Papa tiene a momentos un talante profético (especialmente en temas como la deuda externa, la guerra en oriente y otros) y en ocasiones especiales ha publicado encíclicas decisivas para la vida de la Iglesia, como Tertio Millenio Adveniente, Tertio Millenio Ineunte y muchas otras. Sin embargo, durante este pontificado se ha fortalecido la curia romana y el poder institucional central de la Iglesia en sentido contrario a la tradición de reforma de la Iglesia iniciada por el Concilio Vaticano II.

Un hecho muy significativo en los años ochenta fue la publicación de dos documentos sobre la TL de la Congregación para la

Doctrina de la Fe (dirigida por el Cardenal Ratzinger): Libertatis Nuntius (1984) y Libertatis Conscientia (1986). El teólogo uruguayo J.L. Segundo respondió al primero de estos documentos y su tesis fue que éste documento no condenaba sólo exageraciones de la Teología de la Liberación, sino que estaba en contradicción con la teología misma del Concilio Vaticano II [1]. Juan Pablo II, sin embargo, sorprendió a muchos cuando dijo en Brasil: "La Teología de la Liberación no es sólo oportuna sino útil y necesaria". Un momento decisivo de involución fue el Sínodo extraordinario de Obispos de 1985, donde se sustituye el concepto Iglesia-Pueblo de Dios por el de Iglesia-Comunión, con lo cual se abandona significativamente un eje fundamental del Vaticano II.

En la IV Conferencia Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, celebrada en1992, ya se hace evidente la involución en la Iglesia, aunque haya todavía algunos elementos positivos que se pueden rescatar [2], como la opción preferencial por los pobres y los jóvenes y las comunidades eclesiales de base. Temas nuevos con elementos positivos son:

> "Sólo una Iglesia evangelizada es capaz de evangelizar" (23); "Los laicos, línea pastoral privilegiada"(103); "Sobre la mujer" (104-110); "Diálogo con las religiones no-cristianas" (136-138); "Promoción humana como dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización"(157-209); "Inculturación del Evangelio" (230), etc.

La Ley, la Doctrina y el Poder apagan el Espíritu y la Teología de la reforma católica

En el Concilio Vaticano II culminó y se expresó un extraordinario *movimiento teológico*, pero el Concilio no logró con la misma creatividad y fuerza renovar la *institución* eclesial. El Concilio decidió la elaboración de un Nuevo Derecho Canónico y un nuevo Catecismo para renovar la institución de la Iglesia con el Espíritu y la Teología del Concilio. Sucedió lo contrario: el *Nuevo Derecho Canónico (1983)* y el *Catecismo de la Iglesia Católica (1992)* sofocó el Espíritu del Concilio. El Derecho y el Catecismo eran necesarios, pero en la práctica se les dio tal prioridad, que el Concilio pasó a un segundo plano. EL Dogma, el Poder y la Ley absolutizados en un movimiento de contra-reforma eclesial pudo más que la Teología y

---

[1] Cf. Juan Luis Segundo: *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger.* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.

[2] Cf. Mi libro: *Textos proféticos de Santo Domingo. En continuidad con Medellín y Puebla.* San José (DEI) 1993.

el Espíritu de la reforma de la Iglesia inaugurada en el Concilio Vaticano II. Tenemos aquí la raíz del conservadurismo católico actual.

Reaparece un pasado de contra-reforma eclesial

El abandono progresivo del Concilio Vaticano II significó la aparición igualmente progresiva de la tradición institucional anterior, afianzada durante cuatro siglos, por los Concilios de Trento (1545-1563) y Vaticano Primero (1869-1870). El *modelo tridentino de Iglesia* puede resumirse así: el Papa en Roma, el obispo en su diócesis, el párroco en su parroquia. El laico, sobre todo la mujer, no existe. La Iglesia tridentina es una Iglesia romana, clerical, fundada sobre un catolicismo popular del culto a las reliquias, las imágenes y los santos. El gobierno pontificio central se reforzó después del concilio con la creación del Santo Oficio y la congregación del Índice (control de libros prohibidos). Las definiciones dogmáticas de Trento están totalmente formuladas contra la reforma protestante. Trento representa el paso del cristianismo medieval al cristianismo moderno, aunque este proceso de apertura a la modernidad se cortó de raíz con el Syllabus ("Sílabo de los errores modernos") publicado en 1864 bajo Pío IX. Después del Concilio de Trento no hubo durante tres siglos concilio alguno, lo que demuestra su solidez. En 1869-70 de celebro el Concilio Vaticano Primero que consolidó aún mas el esquema tridentino. Sus temas eclesiológicos son típicos del catolicismo romano: el cristianismo sólo puede practicarse en la Iglesia, la Iglesia es una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural, fuera de la Iglesia no hay salvación, la Iglesia es indefectible e infalible, primado del romano pontífice, soberanía temporal de la sede apostólica. El punto culminante del Concilio fue la proclamación de la infabilidad del Papa [3].

Movimiento neo-conservador en la Iglesia

El miedo a la dispersión y fragmentación, el miedo a la opción preferencial por los pobres, el miedo a las consecuencias eclesiales de la crisis económica, el miedo a la modernidad y a la crisis de la modernidad, tuvo como efecto la búsqueda de seguridad en el Dogma, la Ley y el Poder central de la Iglesia. En el modelo de Iglesia del Vaticano II (Gaudium et Spes) la Iglesia está en el

---

[3] Cf. G. Alberigo, editor: *Historia de los concilios ecuménicos*. (Ed. Sígueme), Salamanca, 1993.

mundo y al servicio del mundo; Medellín y Puebla concretizaban: en el mundo de los pobres. El movimiento neo-conservador por el contrario tiende a centrar a la Iglesia sobre sí misma; tiende a encerrarse en el mundo dentro de la Iglesia, alejándose cada vez más del mundo en general y del mundo de los pobres en especial. La Ley y el Poder llega a ser más importante que el Evangelio del Reino de Dios.

El Papa Juan Pablo II concede al Opus DEI, a los Legionarios de Cristo y a otros movimientos similares un *liderazgo especial* dentro de la Iglesia a nivel mundial. No cabe duda que estas organizaciones no asumen el Espíritu y la Teología del Concilio Vaticano II. Son como un anti-Medellín, su Opción preferencial no es por lo pobres, sino por las élites económicas y políticas del mundo rico. Su modelo de Iglesia es claramente de Cristiandad, articulado por la relación Iglesia-Poder. El liderazgo espiritual y pastoral ya no lo tienen ahora los grandes teólogos del Concilio, la generación de los obispos de Medellín (los "Santos padres de la Iglesia Latinoamericana") o los teólogos de la liberación. Todos éstos son deslegitimados, perseguidos o marginados. La gran cruzada de la Iglesia ya no es contra la pobreza y por la justicia, sino contra la Teología de la Liberación y por la defensa del poder central y único de la Iglesia (representado sobretodo por el poder de la curia romana).

Intentos de sepultar definitivamente la Teología de la Liberación

Con el cambio de rumbo en la Iglesia, se niega la razón de ser y la misión profética de la TL. Se acusa ahora directamente a la TL de "marxista", y como se dice que el marxismo habría muerto, consecuentemente habría muerto también la TL. La TL pertenecería al tiempo de la guerra fría, una etapa del pasado totalmente superada. Se emprende en consecuencia la erradicación total y sistemática de la TL en todos los espacios eclesiásticos y docentes. Se margina a todo profesor de teología que sea sospechoso de TL. El rechazo de la TL llega a ser el signo distintivo de la ortodoxia. Esta campaña no tuvo tanto éxito en América latina, menos en Brasil, donde la Iglesia jerárquica y los teólogos resistieron en la defensa de la TL.

El problema fue que el movimiento neo-conservador y fundamentalista, en su furia restauradora y ciega, no sólo intentó demoler una teología, sino que intentó destruir la capacidad misma del cristiano, especialmente del pobre, de ser sujeto creativo de una nueva teología, un nuevo modelo de Iglesia y de una nueva sociedad. Ahora el sujeto que lo determina todo es el Poder, la Ley y la Institución. Con la destrucción de la TL se está además demo-

liendo toda la tradición reformadora de la Iglesia iniciada en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. Está también demoliendo toda la tradición teológica europea del siglo XX que generó la reforma moderna de la Iglesia en Europa. Está demoliendo también en América latina la obra de nuestros teólogos y profetas, la memoria de toda aquella generación de obispos que hicieron posible Medellín y Puebla, y finalmente la memoria de nuestros incontables mártires y santos.

El "fin de las teologías" en la Iglesia

Es un hecho conocido en la historia de la Iglesia, que cuando se absolutiza la Ley, el Poder y el Dogma, entonces desaparece la capacidad de pensar y crear en la Iglesia. La contra-reforma actual de la Iglesia está destruyendo la capacidad de creatividad teológica en el Pueblo de Dios, especialmente en el Tercer Mundo. Surgen movimientos fundamentalistas y carismáticos católicos, que desconocen toda reflexión teológica en la Iglesia. La "teología" que se cultiva es simplemente un florilegio de citas de documentos del Papa. Los nuevos programas de formación teológica en los seminarios ya no tiene el nivel que tuvo la teología, tanto europea como latino-americana, en los años de la reforma del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. *Desaparece la teología en la Iglesia.* Muchos movimientos y organizaciones católicas tienen mucho poder y dinero, pero no tienen teología, mucho menos tienen espiritualidad y santidad. El "fin de las teologías" significa la dispersión y la fragmentación de las Iglesias. Florecen mil flores, pero no hay un crecimiento orgánico y continuado de Iglesia. Cada obispo o párroco nuevo destruye el trabajo de su antecesor y levanta su propia obra personal al margen de todo plan pastoral o modelo planificado de Iglesia. Un falso "carismatismo" ha destruido la capacidad de pensar, crear y organizar en las Iglesias locales.

2: La Teología de la Liberación en este período

El contexto eclesial de contra-reforma y el contexto sociohistórico de globalización neo-liberal, especialmente desde 1989, nos urgen a una *redefinición* de la Teología de la Liberación. Esto significa re-tomar la raíz fundante de la TL y sus elementos constitutivos, para re-crearla, re-pensarla, madurarla, y quizás radicalizarla, en el nuevo contexto de cambio de época que nos toca vivir. Hay una exigencia de *fidelidad* a la raíz de la TL que es la experiencia de Dios en la opción preferencial por los pobres, pero también una exigencia de *creatividad* para responder a los nuevos desafíos.

En la redefinición de la TL nos anima pensar en la *necesidad cada vez mayor de una teología liberadora, sobre* todo hoy en la Iglesia y en la sociedad. Sin la TL, los pobres, que son más del 70% de la humanidad, quedan aún más excluidos y silenciados, con menos esperanzas y menos capacidad de ser sujetos de su propia historia. Sin TL la Iglesia pierde su credibilidad en el mundo moderno, especialmente en el mundo de los pobres y excluidos. Sin TL la Iglesia se autodestruye con la crisis de un modelo de Iglesia conservador, autoritario y patriarcal, modelo de Iglesia que hoy va desapareciendo, especialmente en los ambientes más lúcidos y críticos de nuestra sociedad. Sin TL la Iglesia pierde su identidad y dimensión profética y vive permanentemente confundida y 'enredada' en sus delitos de abuso de poder sagrado (abusos en el campo económico, político y sexual). La misma Iglesia jerárquica (obispos y sacerdotes), al perder el impulso renovador de los años sesenta y setenta, se ha ido autodestruyendo en la inercia del poder y ha perdido todo entusiasmo evangelizador. Sin TL la Iglesia cae fácilmente no sólo en el neo-conservadurismo, sino en el fundamentalismo, que somete a los creyentes a la esclavitud de un Poder y de una Ley absolutas, que no les permite ser sujetos libres y constructores de su propia historia. Sin TL la Iglesia queda indefensa frente a los fundamentalismos económicos, políticos y religiosos imperantes en la actualidad. El futuro del Cristianismo, al menos en el Tercer Mundo, está en gran medida ligado al futuro de la TL, en cualquiera de sus formas y expresiones.

3: Estrategia general de la Teología de la Liberación

Es extremadamente importante asumir una metodología, una orientación, un paradigma, una estrategia que *oriente* nuestro caminar en forma *positiva*. Aquí algunas puntos para generar un consenso que nos de unidad, fuerza y creatividad, no sólo para recrear la TL, sino para construir un nuevo modelo de Iglesia:

1) *Fidelidad creativa a la reforma* de la Iglesia iniciada por el Vaticano II, Medellín y Puebla. Esta reforma se ha dado históricamente *al interior de la Iglesia*. No fue como la reforma protestante del siglo 16 que chocó con la Iglesia católica y tuvo forzosamente que desarrollarse fuera y en contra de ella. La reforma del Vaticano II iniciada por la misma Iglesia jerárquica dentro de la Iglesia, nos permite a nosotros *mantener el proceso de reforma de la Iglesia al interior de ella*. La reforma es posible sin romper la comunión de la Iglesia y sin construir una Iglesia paralela o cismática.

2) No queremos otra Iglesia, sino *otro modelo de Iglesia*, en la línea de la reforma ya iniciada por el Vaticano II, Medellín y Puebla. Con la contra-reforma actual, vuelve a ser dominante el modelo tridentino de Cristiandad. Quizás no será posible a corto o mediano plazo re-construir y mantener como *modelo dominante* nuestro modelo reformado de Iglesia, pero si será posible construir dentro de la Iglesia un modelo de Iglesia que sea significativo y creíble para el mundo de hoy, especialmente para los pobres y excluidos y para todos los que se interesan seria y críticamente por el Evangelio de Jesús. Tendremos que vivir el modelo de Iglesia inspirado en el Vaticano II, Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación al interior de una Iglesia donde el modelo de Iglesia tridentino y neo-conservador es por el momento el dominante.
3) Nuestra estrategia básica no debe ser de *confrontación*, sino positivamente *de crecimiento ahí donde está nuestra fuerza.* Si hay confrontación ésta no debe ser de personas aisladas, sino la confrontación de fondo, global e inevitable, entre dos modelos o maneras diferentes de ser Iglesia. Igualmente no nos interesa hacer de posiciones dogmáticas el campo principal de batalla al interior de la Iglesia. Nuestra fuerza está *positivamente* en nuestra capacidad de ir construyendo, desde abajo y a largo plazo, un modelo de Iglesia fiel al movimiento de reforma iniciado en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. Nuestra fuerza está, no en el poder, sino en nuestra espiritualidad, santidad, testimonio y creatividad teológica.
4) Debemos asumir la *opción preferencial por los pobres y los excluidos* como punto de partida y orientación determinante y permanente de nuestro caminar, tanto en la Iglesia como en el mundo de hoy. Nuestro horizonte de entendimiento no es fundamentalmente la *modernidad*, o la crisis de la modernidad (que algunos llaman post-modernidad), sino la *liberación* de los pobres y la construcción de un mundo donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza. En este sentido nuestra estrategia debe ser definida claramente desde el Tercer Mundo, en solidaridad con África, Asia y Oceanía y con todos los grupos oprimidos y solidarios del Primer Mundo.
5) En el momento actual, de *transición* entre un modelo dominante que desaparece y otro liberador que todavía no surge, creo importante priorizar tres cosas: la construcción de la *esperanza*, la creación de *fundamentos* sólidos y la *formación* de personas. En el clima actual de pesimismo y derrotismo, es más que nunca necesario reconstruir una *esperanza* con serio fundamento económico, social, bíblico y teológico. También es importante construir *fundamentos* (económicos, sociales, políticos, éticos y espirituales) sobre los cuales podamos en el

futuro construir algo más definitivo y global. También es una prioridad la *formación* de los líderes y agentes que construirán la sociedad y la Iglesia del futuro. En un período de transición como el nuestro estas tres tareas no son estrepitosas, sino que se dan bajo tierra, con una eficacia silenciosa y a largo plazo, pero no por eso son menos eficaces y duraderas.

4: Redefinición de los elementos constitutivos de la TL

Retomamos aquí los 4 elementos constitutivos y fundantes, ya explicados, de la TL: opción preferencial por los pobres, prioridad de la praxis, espiritualidad y profetismo. En los primeros dos puntos retomo libremente toda la investigación de nuestro equipo del Dei en el campo de reflexión sobre economía-teología.

a) Radicalización de la opción preferencial por los pobres en el contexto del sistema actual de economía de mercado

La racionalidad del sistema actual

En el sistema actual hay un desarrollo tan extensivo y acelerado de los *medios* que ya no es posible discernir el *fin*. Los medios tecnológicos y científicos son valorados por su eficiencia, pero no por su ordenamiento a la vida. La eficiencia, la competitividad y la ganancia aparecen como valores absolutos, sin tener en cuenta la vida humana y cósmica como fin de toda actividad económica, tecnológica o científica. La economía queda reducida a la lógica del cálculo de utilidad y la máxima ganancia. El medio impide ver el fin: la vida humana.

El sistema invierte sobre todo en *eficiencia* y no el *vitalidad*. La eficiencia a su vez se orienta sobre todo hacia el capital no-productivo, especialmente financiero. Hay una primacía del valor de cambio sobre el valor de uso. La consecuencia es que cada vez se produce menos para la vida de toda la humanidad y lo que se produce no alcanza para todos. El sistema aparece como maravilloso, pero son cada vez menos los invitados al "banquete neoliberal". La lógica es: "Si no hay para todos, que por lo menos haya para mi", en vez de decir: "Sólo si hay para todos, también habrá para mi".

Se piensa que el sistema de mercado total es una *sociedad perfecta*, que cumple con sus objetivos en la medida de su perfección y totalización. Todos los problemas económicos del mercado

se solucionarían con más mercado, con la totalización del mercado. El mercado y la tecnología aparecen como los Mesías que traerán la salvación a la humanidad. No se debe poner obstáculos a su "misión salvífica". La lucha por la vida de todos y de la naturaleza, como un imperativo ético absoluto, es visto como un obstáculo al desarrollo del sistema. Ningún mercado puede ser competitivo y eficaz, si invierte demasiado en la reproducción de la vida de todos y de la naturaleza. Lo absoluto es el mercado total y no la vida para todos. La solidaridad sería un obstáculo al desarrollo del mercado y una "falta de fe" en el "poder salvífico" del mercado como sociedad perfecta. El imperativo categórico no es la solidaridad, sino la totalización y eficiencia del mercado y de todos sus recursos tecnológicos y financieros.

Dos fallas profundas: exclusión y destrucción de la naturaleza

Las dos fallas estructurales del actual sistema de mercado en su racionalidad neo-liberal son la *exclusión humana* y la *destrucción de la naturaleza.* Estas fallas nos urgen a radicalizar nuestra opción preferencial por el pobre como una opción por el *excluido* y una opción por una sociedad alternativa donde quepan todos y todas en armonía con la *naturaleza.* Debemos escuchar el grito del excluido y el grito de la tierra, pues ambos son excluidos en la racionalidad del sistema.

El sistema de mercado global definitivamente *no es para todos.* El sistema sólo puede asegurar la vida de los que son necesarios e insustituibles para el desarrollo del mercado. En el capitalismo anterior se buscaba el desarrollo *nacional,* es decir, de todos los ciudadanos. El sistema era valorado por su capacidad de satisfacer las necesidades de todos. Esto nunca se conseguía, pero era la racionalidad del sistema. Racionalidad más ideológica que real, pero que marcaba una finalidad al progreso en función de la vida de todos. Esto se acabó. Hoy el desarrollo se mide por la eficiencia del mercado y la máxima ganancia. El desarrollo en función de la vida de todos y todas queda fuera de la lógica o racionalidad actual del mercado. El sistema actual llama al capitalismo anterior "capitalismo utópico", y opta ahora por un "capitalismo realista", que en realidad es cínico y salvaje. Ya no se percibe que la muerte del otro es un suicidio y que la alternativa a la cual inexorablemente nos están llevando es: solidaridad o suicidio colectivo.

Los excluidos son considerados como una población sobrante y por lo tanto desechable: están demás. Su muerte no afecta la eficiencia del sistema. No tiene sentido invertir en salud y educación con los excluidos. No es una inversión rentable. Los excluidos

son vistos como no-ciudadanos y viven su miseria y su dolor en un silencio total. Sólo es ciudadano el que tiene trabajo y participa del mercado. El Estado sólo tiene obligaciones con sus ciudadanos. El excluido vive una situación mucho peor que el explotado. Hoy día ser explotado es un privilegio, pues al menos se está dentro del sistema. Hoy nadie duerme: los excluidos no duermen porque tienen hambre y los incluidos no duermen por que tienen miedo.

El sistema de mercado global utiliza también los *recursos naturales* siguiendo el valor de la eficiencia: la máxima explotación para la máxima utilidad en los mercados. La conservación de la naturaleza en la lógica del sistema hace subir los precios en el mercado y se pierde en competitividad. La ecología no debe entorpecer la eficiencia del mercado. La conservación de la naturaleza no sólo es vista como contraria a la lógica del mercado, sino como su obstáculo. El resultado es la destrucción sin límites de la naturaleza.

Radicalización de la opción por los pobres: Por una ética de la vida

No debemos interpretar todo lo anterior sólo como una "crisis moral o espiritual del mundo actual". No se trata sólo de esto, sino fundamentalmente de una ideología, una cultura, una ética y una espiritualidad idolátrica y criminal, que es la racionalidad misma del sistema. El sistema para funcionar bien, necesita pensar así, necesita valorar así, necesita rezar y encontrar a *su* Dios así. La salvación viene por el cumplimiento de la ley del mercado. Si se altera esta ley, vamos al caos. El mercado se justifica por su eficiencia: lo eficiente es lo bueno, lo justo, lo verdadero y lo bello. Estamos realmente cortando la rama donde estamos sentados, pero no importa, pues lo estamos haciendo con eficiencia y alta tecnología. En definitiva el sujeto es el mercado, la ciencia, la tecnología, no el ser humano que utiliza esos objetos en la construcción de vida para todos. Otra vez la inversión idolátrica: los objetos (mercado, ciencia, tecnología) llegan a ser sujetos y el auténtico sujeto (el ser humano) se convierte en objeto.

En este contexto la opción por los pobres, que ciertamente es una opción por personas concretas, también llega a ser *una opción contra la lógica misma del sistema*. La racionalidad del sistema está en contradicción absoluta con la racionalidad de la opción preferencial por los pobres, puesto que nuestra opción preferencial es justamente por aquellos que el sistema excluye y que nosotros consideramos sujetos posibles de una alternativa al sistema. Optar por los pobres es optar por la vida de todos y todas, es optar por el ser humano como sujeto capaz de construir una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza; optar por el

pobre es creer que otro mundo es posible. Para nosotros solamente la vida de todos y todas en armonía con la naturaleza es lo absoluto, lo bueno, lo justo, lo verdadero y lo bello.

La opción preferencial por los pobres, en la reconstrucción actual de la TL, se radicaliza por otras múltiples razones. *Primero:* optamos no sólo por *los pobres* en general, sino más específicamente por *los excluidos,* que el sistema excluye como sobrantes y desechables, y que nosotros justamente en cuanto tales los valoramos como *sujetos* de una alternativa de vida para todos. *Segundo:* optamos por la defensa de la naturaleza, también 'excluida' por la lógica absoluta de la eficiencia y la máxima ganancia del sistema. Hoy no sólo escuchamos el grito de los excluidos, sino también el "grito de la tierra y del agua". *Tercero:* definimos al pobre y al excluido no sólo con categorías socio-económicas de clase social, sino también con las categorías de género (hombre-mujer), generación (joven-adulto), raza y cultura (blanco-negro-indio), incluyendo también entre los excluidos a los que son "diferentes" por identidad sexual o por aquellos que el sistema considera 'minusválidos'. *Por último:* la opción por los pobres se radicaliza además, porque hoy simplemente el *número* de pobres es extraordinariamente mucho mas alto que cuando nació la TL.

b) Prioridad de la praxis-TL como acto segundo

La definición de la TL como acto segundo, donde la praxis de liberación es el acto primero, no sólo sigue vigente, sino que se radicaliza. El análisis de la realidad, parte constitutiva de la praxis, se ha hecho ciertamente más exigente y complejo. Veamos ahora la trasformación de la práctica actual de liberación y como esta transformación desafía a la TL.

Nuevos espacios para la praxis de liberación

Vivimos un deterioro del Estado, por su endeudamiento y por la corrupción de la clase política dominante. El Estado es hoy pobre y corrupto. Todo esto ha llevado a un deterioro de la vida política. No hay interés de participar en la política, lo que provoca una cierta des-politización y des-ideologización. La globalización del mercado, por otro lado, ve también al Estado nacional como un obstáculo y busca, si fuese posible, hacerlo desaparecer y sustituirlo directamente por el mercado. La globalización además destruye la identidad y la soberanía nacional de cada país. Este debilitamiento del Estado y de la soberanía nacional se ha radicalizado por el fortalecimiento del poder imperial del gobierno de los EE. UU.,

lo que nos está llevando a una globalización económica, política y militar de corte imperial, que arrasa con todos los Estados y nacionalidades. Todo esto está provocando un desplazamiento desde la sociedad política hacia el campo social, especialmente hacia los movimientos sociales; también hacia nuevas formas de reconstrucción del Estado y de la nacionalidad "desde abajo hacia arriba".

Este desplazamiento hacia la base, hacia lo social, tuvo muchos aspectos positivos, incluso en el corto plazo la misma des-politización y des-ideologización fue necesaria. Pero no cabe duda que en el mediano y largo plazo se hace necesaria una reconstrucción del Estado 'desde abajo', 'desde la base', desde los movimientos sociales. Esto implica una reconstrucción de la política y una re-politización nueva y positiva de la toda la sociedad. Una reconstrucción del Estado desde abajo comienza con las organizaciones de base, con la institucionalización política de los Movimientos Sociales, con una forma política nueva de gestión de las municipalidades y de las gobernaciones departamentales y regionales, hasta llegar a una reconstrucción del Estado. El Estado, desde los griegos hasta los quechuas o mayas, siempre fue necesario para la defensa de la vida de los pobres y para la protección de la naturaleza.

Resurgimiento de Movimientos Sociales y nuevos sujetos

Lo que mejor define el nuevo campo social son los *Movimientos Sociales*. Estos movimientos no buscan en el corto plazo la "toma del poder", sino la construcción de "nuevos poderes". Es un movimiento que surge desde los diferentes grupos sociales de base y sobre todo desde los grupos totalmente excluidos de la misma sociedad. El desafío ahora es "como transformar la realidad sin tomar el Poder". En todos los movimientos sociales se configuran *nuevos sujetos*, que en forma muy plural y compleja, se distinguen entre sí por determinaciones de clase, etnia, cultura, género, generación y otros. Hay así nuevos movimientos suburbanos, campesinos y de los 'sin tierra'; movimientos de migrantes; movimientos de economía, educación y salud alternativos. Otros movimientos se definen más bien por lo étnico y cultural como los movimientos indígenas y afro-americanos. Hay movimientos definidos por la categoría de género, donde inicialmente han tenido la ofensiva los movimientos feministas, aunque ahora surgen otros de identidad masculina. También crecen los movimientos definidos por categorías de generación: movimientos de niños, de jóvenes, de ancianos. También están los diversos movimientos *ecologistas*. Finalmente los movimientos de los que son fuertemente discriminados por su

identidad sexual o por ser trabajadores/as del sexo (prostitutas y similares). *En cada movimiento social emerge un nuevo sujeto histórico con identidad diferente.* Estos movimientos han estado siempre presentes en nuestro continente. Lo nuevo es su poder como movimiento social organizado y su constitución como sujeto histórico de cambio social.

En el sistema actual es el mercado, la ciencia y la tecnología que se presentan como el único y gran sujeto. La ley y el poder aplastan y reprimen el ser humano como sujeto. El sujeto es el ser humano que tiene el derecho absoluto a la vida: tierra, trabajo, salud, educación, participación y libertad para todos y por lo tanto para sí mismo. Es el sujeto que tiene derecho a tener derechos. Es el sujeto social que se afirma en la solidaridad: en la construcción de una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza.

Otro mundo es posible

En el Foro Social Mundial y en muchas otras instancias ha surgido el grito de que otro mundo es posible. En primer lugar porque este mundo actual cada día es mas imposible. Hay además fisuras y contradicciones que hace pensar seriamente a miles de economistas y políticos que construir otro mundo es posible. Es posible pasar del capitalismo neoliberal a otro mundo post-capitalista. Se rompe el consenso sobre el carácter inevitable y definitivo del sistema actual de globalización del mercado según la lógica del neo-liberalismo. Cada día más se configura el sujeto capaz de construir alternativas. También crece el consenso, que para construir ese otro mundo posible, será necesario construir una cultura, una ética y una espiritualidad de la vida. Por eso es que la Teología de la Liberación está en primera línea en la construcción de un mundo alternativo.

Desafíos para la Iglesia y la Teología de la Liberación

Los Movimientos Sociales, con toda su complejidad y diversidad, han sido en forma positiva los nuevos espacios desde donde re-nacen los nuevos movimientos eclesiales y teológicos. Así es como ha nacido una teología campesina, indígena, afro-americana, de mujeres y jóvenes y una teología desde los movimientos sociales mas diversos. En todo movimiento social está surgiendo hoy una nueva Teología de la Liberación.

Los nuevos espacios y los nuevos sujetos responsables de la reconstrucción de la TL no es algo puramente físico o exterior, sino

implica un cambio profundo de racionalidad, espiritualidad y ética; cambio radical de esquemas y paradigmas; cambio cualitativo en la manera misma de ser Iglesia, de hacer teología y, finalmente, un cambio cualitativo en la manera de buscar, encontrar y vivir a Dios en la experiencia oscura pero gozosa de la fe. Esto nos lleva al punto siguiente.

c) La TL como Espiritualidad de la Liberación

La definición constitutiva de la TL como espiritualidad de encuentro con el Dios de los pobres en la práctica de liberación sigue plenamente vigente. Esa espiritualidad se ha más bien radicalizado y diversificado según los procesos históricos que hemos descrito anteriormente. Se ha fortalecido así una espiritualidad indígena y afro-americana, una espiritualidad propia de la mujer y de los jóvenes, una espiritualidad campesina y otras. La TL ha impulsado también a nivel global una espiritualidad de resistencia al interior del sistema actual, una espiritualidad del "cómo vivir en el mundo sin ser del mundo". La TL ha desarrollado una ética y espiritualidad de la vida, como valor absoluto, contra los 'valores' de pura productividad, eficacia y ganancia del sistema. Una espiritualidad del ser y del compartir, contra la arrogancia del puro tener, acumular y consumir.

La TL ha también madurado una espiritualidad de la Vida en su expresión corporal liberada de la opresión de la Ley y del Pecado. En este campo la TL asume la teología de Pablo de Tarso, para quien el Espíritu esta ligado a la Vida del ser humano en su cuerpo y alma. Esto ha permitido liberarnos de una 'espiritualidad del alma' o de una espiritualidad de 'la justicia que viene por el cumplimiento de la ley', que necesariamente nos lleva al pecado y a la muerte (véase Rom. 8 o Gal. 5). La TL ha hecho suya la expresión de San Irineo: "Gloria Dei, vivens homo; gloria autem hominis visio Dei" (La Gloria de Dios, el ser humano vivo; la gloria del ser humano la visión de Dios) (Adv. Haer. IV, 20, 7). Todo ésto ha llevado a una espiritualidad que se realiza en la corporeidad humana, incluida la sexualidad. La liberación de la ley, la liberación del sentimiento de culpa y la liberación de la exigencia de sacrificialidad, es obra también de la Espiritualidad de la Liberación.

La Espiritualidad desarrollada por la TL está en clara contradicción con todas las "nuevas" espiritualidades que se venden a buen precio en el mercado de las 'espiritualidades': espiritualidades gnósticas, espiritualistas, desencarnadas, que no responden tanto a la modernidad, sino a la crisis de la modernidad; espiritualidades alienantes, necesarias para una minoría enferma y destruida por la

misma racionalidad del sistema y su 'ética' de la ley absoluta del mercado, de la máxima eficiencia y la ganancia. Todo lo anterior ha potenciado a la TL como creadora de Espiritualidad, en un mundo que, hoy más que nunca, clama por una auténtica espiritualidad.

d) Renovación de la TL como Movimiento Profético

En la historia del Pueblo de Israel, el movimiento profético estuvo siempre en proceso de transformación. Durante la monarquía se dio un profetismo social y político: Amós, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías. Durante el Exilio, el profetismo buscó consolar a los exilados o a reconstruirlos con visiones de vida, tal como aparece en el Deutero-Isaías (Is. 40-55) o en el profeta Ezequiel. Después del Exilio otra vez el movimiento cambió. Unos profetas buscaban restaurar el pasado, como Zacarías o Joel, y otros buscaron reconstruir la utopía para orientar la historia hacia el futuro, como el Trito-Isaías (Is. 56-66). Posteriormente el movimiento profético se transformó en una corriente sapiencial y apocalíptica de carácter marcadamente popular y liberadora, como atestiguan los libros de Sabiduría y el libro de Daniel.

También hoy la TL busca renovar el movimiento profético en la Iglesia y en la sociedad. Hoy el profetismo no puede ser el mismo de los años setenta y ochenta. El profetismo en la actualidad no se juega tanto a nivel político, sino más bien a nivel económico: denuncia de la racionalidad de muerte del sistema económico actual y búsqueda de un mundo alternativo. Hoy el profetismo adquiere formas más bien *apocalípticas:* resistencia a la dominación imperial, importancia del testimonio y del martirio, reconstrucción de la conciencia, de la memoria histórica, de la esperanza, reconstrucción de la visión de un mundo diferente y alternativo, reconstrucción de las utopías.

La TL como movimiento profético está presente especialmente en la radicalización de la opción preferencial por los pobres, los nuevos espacios de la praxis de liberación en la sociedad civil y los movimientos sociales. Estas tareas adquieren un contexto más secular y universal en espacios como el Foro Social Mundial, la "Movilización continental: Grito de los excluidos", el diálogo interreligioso global o los movimientos continentales por las Derechos Humanos, contra la guerra y por una sociedad donde quepan todos y todas. La TL debe también recuperar su fuerza profética *dentro* de la Iglesia, denunciando los pecados y delitos de un modelo de Iglesia neo-conservador y tridentino en crisis, que traicionó la renovación eclesial iniciada en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla.

5: Lectura Popular (Pastoral o Comunitaria) de la Biblia

La TL encuentra hoy diversos campos de profundización. Como yo soy biblista y me dedico enteramente al Movimiento Bíblico, quisiera destacar este campo específico. Sobre todo este tema bíblico hay una capítulo entero más adelante.

El movimiento bíblico en América latina ha consistido en devolver la Biblia al Pueblo de Dios. Nuestro objetivo ha sido poner la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo de Dios. Este Pueblo, como auténtico "propietario" de la Biblia y sujeto intérprete de ella, recupera su derecho divino de leer e interpretar las Sagradas Escrituras.

El Pueblo de Dios, en su tarea de interpretar la Biblia, no está solo. Hay dos sujetos *auxiliares* a su servicio: la *Ciencia bíblica* y el *Magisterio*. El Pueblo de Dios necesita ayuda, pero es necesario insistir que estas ayudas no son absolutas, no están por encima, sino *al servicio* del Pueblo de Dios (cf. DV No. 10). El movimiento bíblico en América Latina busca superar el abismo entre Exégesis y Pueblo de Dios dando a la Exégesis una orientación pastoral y formando los agentes de pastoral para un lectura crítica de la Biblia. El Magisterio que nos acompaña es fundamentalmente las encíclicas bíblicas, la constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II y los documentos de Medellín y Puebla.

El Sujeto capaz de interpretar la Palabra de Dios es el creyente conducido por el Espíritu, libre frente a la Ley y orientado hacia la Vida. Sus características concretas son: autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad.

Lo que hemos afirmado de todos los bautizados al interior del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar con mayor radicalidad del *pobre*, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. La fuerza espiritual de los pobres ha generado una nueva manera de leer e interpretar la Biblia que ha permanecido por décadas, aun en situaciones de total abandono por parte de la Iglesia y de represión por parte del Estado.

El sujeto privilegiado de la Palabra de Dios es el pobre, pero este sujeto genérico irrumpe hoy en la Iglesia desde culturas y razas diferentes, desde una condición concreta de género (varón-mujer) y de generación (jóvenes).

En nuestro camino hermenéutico latino-americano insistimos sobre todo en el sentido espiritual del texto bíblico, sin descuidar su sentido literal e histórico. El sentido espiritual tiene dos dimensiones: 1) el sentido del texto mismo cuando es leído e interpretado como Palabra de Dios, y 2) el sentido del texto cuando descubrimos la Palabra de Dios en el 'Libro de la Vida' a la luz del texto bíblico. La *Lectura Orante de la Biblia* ('Lectio Divina') es el método y la

escuela que nos ha permitido descubrir el sentido espiritual de la Biblia. En esta lectura unimos el estudio bíblico con la oración, la meditación del texto y el testimonio.

El camino hermenéutico que hemos propuesto nos lleva necesariamente a una *reforma de la Iglesia*. Si entregamos la Biblia al Pueblo de Dios, si ponemos la Ciencia y el Magisterio al servicio de la interpretación de la Biblia que hace el Pueblo de Dios, si preparamos ministros de la Palabra en las comunidades de base, si todos los bautizados, especialmente los pobres y los excluidos, proclaman la Palabra de Dios con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad, si las comunidades de base se apropian del sentido espiritual de la Biblia, *entonces la reforma de la Iglesia se hace inevitable*. Toda reforma de la Iglesia ha comenzado históricamente con un fuerte movimiento bíblico en el seno del Pueblo de Dios. La reforma no la hacen los jerarcas, los teólogos o los exégetas, sino un Pueblo organizado en comunidades que descubre el sentido de la Palabra de Dios

6: Crisis actual del modelo de Iglesia tridentino y conservador

Un caso específico: pecados y delitos por abuso del poder ministerial

Es un hecho vergonzoso y doloroso, aunque también significativo, el escándalo sexual de cientos de sacerdotes y obispos. En todos estos casos lo que está en crisis no es sólo el ministro como persona, sino el ministerio sacerdotal, en cuanto está estructurado en un modelo de Iglesia autoritario y patriarcal. En forma muy trágica, pero acertada, decía en Chile el padre de una niña abusada por un sacerdote: "Al sacerdote yo lo perdono, aunque no se sí Dios lo va a perdonar. A quien yo no perdono es a la Iglesia". Los escándalos de abuso sexual son un signo visible y doloroso de la *crisis del modelo de Iglesia* hoy imperante. Lo que está en crisis es ese modelo neo-conservador de Iglesia nacido después y en contra del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla y en contra de la Teología de la Liberación. Lo que está en crisis es una forma de *ejercicio del poder* en la Iglesia, ejercido a menudo con soberbia y con mucho clericalismo y autoritarismo. Lo que está en crisis es la misma jerarquía, y la curia romana como poder detrás de la jerarquía, que no quiere ver y cambiar la situación. También está en crisis el sacerdote como ser humano, en la medida que se hace cómplice, muchas veces conscientemente, de esta situación. Lo que está en crisis no es el celibato, sino la identificación absoluta del celibato

con el sacerdocio, en el actual modelo de Iglesia. El celibato como carisma *opcional* para laicos y sacerdotes ha sido siempre algo de mucho valor en la Iglesia. El celibato entra en crisis cuando es utilizado para resolver problemas ajenos al celibato o como un instrumento de poder.

No es totalmente correcto defenderse de los actuales escándalos sexuales argumentando que, por un caso de sacerdote que cae en el delito, hay muchísimos otros que no caen. Esto no es correcto, pues basta un solo caso para que el ministerio sacerdotal, en su actual forma de ejercicio, quede profundamente herido. Un único caso basta para hacer visible la crisis misma del ministerio sacerdotal en el actual modelo de Iglesia. También es cierto que basta un solo caso para que todo el Pueblo de Dios quede herido y todos se sientan potencialmente amenazados. Una Iglesia identificada con las víctimas y con el dolor del Pueblo de Dios, no puede minusvalorar, menos aun justificar, el delito, aunque sea un único caso. Sobre todo cuando se trata de un delito que compromete una determinada manera de ser Iglesia y una determinada forma de ejercer el ministerio sacerdotal.

Es importante analizar porqué el abuso sexual de menores, por parte de un sacerdote u obispo, es tan doloroso y a la vez *revelador* de la crisis del ministerio sacerdotal en su forma actual. La respuesta es que en *este* delito se hace especialmente visible el uso del *poder religioso*. El sacerdote puede abusar sexualmente de otros justamente porque tiene este poder religioso. El sacerdote actual ha sido formado en una concepción del sacerdocio que es de poder y poder sagrado para dominar. El abuso sexual de menores es un delito *extremo*, un caso límite, de muchos otros delitos mas corrientes que tienen la misma estructura y el mismo espíritu de todos los actos de dominio sobre el Pueblo de Dios, igualmente abusivos, autoritarios, sexistas y soberbios. Todos estos delitos tienen su raíz en una determinada concepción del ministerio sacerdotal que lleva al abuso del poder religioso y ministerial. Esta concepción nociva del ministerio sacerdotal tiene a su vez como marco una estructura de cristiandad tridentina y conservadora que es igualmente nociva. Hay muchos pecados personales del sacerdote que no tienen esta connotación social de abuso de poder y que la Iglesia perdona en el sacramento de la penitencia. Pero los pecados de abuso del poder, como el abuso sexual de menores, son ciertamente *pecados*, pero sobre todo son *delitos*, que deben ser juzgados y condenados en los tribunales civiles.

La crisis del modelo tridentino y neo-conservador de Iglesia no debe afectar y deslegitimar la reforma auténtica de la Iglesia que hoy queremos impulsar inspirados en el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación. Existe el peligro que la denuncia y castigo de los delitos de abuso sexual y otros

abusos de poder, deslegitimen el proceso auténtico de reforma de la Iglesia. En la actualidad, la misión profética y liberadora de la Iglesia, inspirada en Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación, es urgente e importante, especialmente entre los pobres y en el Tercer Mundo. Toda esta misión profética de la Iglesia y de la Teología podría ser deslegitimada y demolida por estos casos de abusos de poder de la Cristiandad neo-conservadora. Incluso es posible pensar, que el sistema de globalización neo-liberal imperial esta utilizando estos casos de abuso sexual, justamente para deslegitimar y acallar a la Iglesia en su misión profética. El sistema dominante tiene mucho miedo en la actualidad a todo tipo de resistencia y denuncia que venga desde la sociedad civil: de las Universidades, de la Prensa, de los Movimientos Sociales y también de la Iglesia. Se manipulan los abusos sexuales, que son reales y execrables, para deslegitimar la acción profética legítima de la Iglesia. La Iglesia conservadora, que sólo castiga y rehúsa analizar el fondo del problema y encubre su propia crisis como Iglesia de Cristiandad conservadora, podría también hacerse cómplice de esta destrucción de la misión profética auténtica de la Iglesia.

Todo ésto nos llama al discernimiento y la vigilancia, pero también nos urge a un análisis valiente de los abusos sexuales y económicos de la Iglesia, como manifestaciones visibles de una crisis mucho más profunda de una Iglesia de Cristiandad, que rechaza la reforma iniciada por el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y por la misma Teología de la Liberación. Positivamente también nos urge a profundizar y a radicalizar la reforma de la Iglesia y a construir un nuevo modelo de Iglesia coherente con el Evangelio de Jesús y las primeras Iglesias apostólicas.

7: El nuevo modelo de Iglesia que queremos construir

Nuestro *desafío fundamental* es cómo encontrar un camino por donde todo el Pueblo de Dios pueda caminar, para construir en forma eficaz y a largo plazo un *nuevo modelo de Iglesia* que supere el modelo tridentino que ha estado vigente durante más de cuatro siglos. Pero surge la duda: si el Concilio Vaticano II, con toda su riqueza teológica, no logró superarlo, ¿cómo podremos nosotros ahora superarlo con el Espíritu de Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación? ¿Cómo nosotros, desde los pobres y sin poder alguno, podremos superar un modelo de cristiandad que tiene tanta estructura y poder? Ese es el desafío. Desde ya podemos decir, para trabajar con esperanza, que el modelo de cristiandad tridentino tiene mucha estructura y poder, pero poco Espíritu y nada de Teología. La fuerza espiritual de los pobres y el movimien-

to bíblico y teológico del Pueblo de Dios es lo que empuja los cambios en la historia de la Iglesia.

El nuevo modelo de Iglesia que queremos reconstruir es la Iglesia Pueblo de Dios, Pueblo organizado en Comunidades y Movimientos, donde todos los bautizados, hombres y mujeres, tengan pleno derecho a la participación, donde se busque superar la distinción, tardía en la historia de la Iglesia, entre laico y clérigo, entre jerarquía y pueblo. En el nuevo modelo de Iglesia no se niega la autoridad apostólica de los obispos, pero si se busca una nueva manera de ejercerla, no en la cúspide de una estructura de poder, sino en el corazón de una estructura de comunión y participación. El nuevo modelo de Iglesia exige la colegialidad de todos los obispos, la superación del centralismo del poder romano, la des-occidentalización de la Iglesia, la construcción de una Iglesia no eurocéntrica, sino una Iglesia donde el eje sea América Latina-El Caribe-Africa-Asia-Oceanía. El nuevo modelo de Iglesia debe ser igualmente ecuménico y abierto al diálogo inter-religioso.

Un nuevo modelo de Iglesia, en forma especial y con una estrategia a largo plazo, debe fortalecer los *ministerios* ya existentes y sobretodo crear nuevos ministerios, con participación plena y preferencial de los pobres y de los que han sido secularmente excluidos como las mujeres, los jóvenes, los indígenas, afro-americanos y campesinos. Cuando tengamos dos mil o tres mil nuevos ministerios laicales y populares por cada sacerdote, entonces comenzará a surgir un nuevo modelo de Iglesia, desde abajo y a mediano plazo.

Conclusión final

En la actualidad, desde la década de los ochenta hasta el día de hoy, hemos vivido en la Iglesia un tiempo *marcado* por la involución eclesial. En este mismo tiempo, sin embargo, hemos tratado de seguir caminando por el camino de liberación surgido en el Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla y sobretodo en la Teología de la Liberación. Hemos asumido algunos principios básicos: mantener el proceso de *reforma* de la Iglesia al *interior de ella*, no construir otra Iglesia, sino *otro modelo* de Iglesia; no asumir como actitud básica un espíritu de confrontación, sino de *crecimiento positivo* ahí donde está nuestra fuerza. Finalmente sostenemos, como principio básico radical no negociable, *la opción preferencial por los pobres y excluidos*. Nos hemos propuesto caminar con todo el Pueblo de Dios, como totalidad, y no sólo con pequeños grupos marginales, buscando además ser eficaces a mediano y largo plazo, lo que exige mucha fidelidad y creatividad. Hacemos esta propuesta, en un momento de crisis y agotamiento del modelo conservador de Iglesia que está

a contra-corriente del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla. Este modelo conservador está llevando a la Iglesia a su auto-destrucción. Ya se hace evidente hoy el daño que hizo a la Iglesia la condenación de la Teología de la Liberación. Se ha destruido ese entusiasmo profético, espiritual y liberador que orientó a la Iglesia, especialmente entre los años 1960 y 1990. La Iglesia conservadora ha caído finalmente en las tres tentaciones que rechazó Jesús: la tentación del poder económico, del poder político y sobretodo del poder religioso. Pero la fuerza del Evangelio es mas fuerte que todas nuestra debilidades, por eso seguimos creyendo en la Iglesia y vivimos nuestra fe al interior de ella, claramente inspirados en el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla y sobretodo en la Teología de la Liberación, cuyo fortalecimiento y expansión hemos constatado en los últimos 15 años.

Muchos laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas, e incluso muchos obispos, ya manifiestan cansancio y deseo de caminar por caminos distintos, animados otra vez por la reforma de la Iglesia y guiados también por una Teología de Liberación repensada creativamente para el tiempo actual, tal como la hemos diseñado en este artículo. El mundo, especialmente el mundo de los pobres 70% de la humanidad, esta pidiendo a gritos el testimonio profético de la Iglesia. No podemos quedar 'enredados' en los conflictos de abuso de poder generados por la crisis de un modelo de Iglesia patriarcal, autoritario y conservador. La gente distingue claramente entre modelos diferentes de Iglesia. Es hora de mostrar claramente la diferencia y recuperar nuestra capacidad profética, ética y espiritual liberadora. El sistema de globalización neoliberal imperial teme nuestro profetismo, pero ese profetismo de la Iglesia es la esperanza de los pobres y excluidos, quizás la última esperanza.

Capítulo II

Caminando y haciendo teología en América Latina (Itinerario Personal)

Introducción

Intentaré reconstruir mi itinerario teológico en estos 45 años de historia de América latina. No he caminado solo, sino con un pueblo, con comunidades cristianas y con muchos testigos y profetas en esta nueva manera de hacer teología que es la Teología de la Liberación. Mi itinerario tiene 5 etapas, con escenarios muy diferentes. Un caminar a veces trágico, pero siempre marcado por la esperanza.

Mi intención en este artículo es dar testimonio de mi trayectoria personal como teólogo y cómo descubro en ella una coherencia profunda con la Teología de la Liberación. He vivido situaciones muy diversas: 12 años de estudios de filosofía en Austria, teología en Chile y Biblia en Roma y Jerusalén. Luego 3 años en Chile participando en el proceso chileno de transición al socialismo. Luego 5 años de exilio en Francia estudiando sociología de la religión, para llegar luego a Centroamérica donde llevo 25 años dedicado fundamentalmente al movimiento bíblico popular, junto a las Comunidades Eclesiales de Base, primero en situaciones de guerra y luego en situaciones de extrema opresión e involución

eclesial. He descubierto que la Teología de la Liberación no es un movimiento superficial o de moda, sino una corriente profunda y sólida, siempre en proceso de transformación, fortalecimiento y expansión. Este artículo es una reelaboración de otro publicado en: "Panorama de teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables" [1].

Primera etapa: los años de formación (1958-1970)

Comencé mis estudios con los Padres del Verbo Divino en Chile. Dos años de noviciado dedicados al trabajo manual, la oración y la lectura asidua de la Biblia y los Santos Padres. Después tuve un año de introducción a la filosofía, el latín y griego y dos años más de filosofía en Viena, Austria. Terminada la filosofía opté por el clero diocesano. En Chile realicé los estudios de teología (1963-1966), justo cuando en Roma se realizaba el Concilio Vaticano II(1962-1965). Casi todos los tratados de dogma los recibí del P. José Comblin, que nos dio ya una nueva visión de la teología. Al terminar la teología recibimos un curso del P. Egidio Viganó sobre la Eclesiología del Concilio, que no olvidé nunca y que marcó nuestra visión teológica de Iglesia para siempre. Hecha la Licenciatura en teología y ordenado sacerdote diocesano fui dos años a Roma para estudiar Biblia (1967-1969) en el Pontificio Instituto Bíblico. En Roma se respiraba un clima post-conciliar, especialmente en el Instituto Bíblico, sospechado durante décadas de herejía y ahora fortalecido por la Constitución Dei Verbum. Ahí tuve excelentes maestros como Carlos Martini, Norbert Lohfink, de la Potterie, Lyonnet, Alonso Schökel y otros. Luego fui un año a la Escuela Bíblica en Jerusalén (1969-1970), para completar mis estudios bíblicos. También aquí tuve maestros como Roland de Vaux, Boismard y Benoit.

La Teología de la Liberación (TL) que descubrí más tarde, siempre la sentí en sintonía con estos doce años de estudios de filosofía, teología y Biblia. La TL no fue sólo entusiasmo o improvisación, sino que nació de un proceso largo de formación y estudio, especialmente de esa teología y Biblia que estudiamos a la luz del Concilio Vaticano II.

---

[1] Juan-José Tamayo-Juan Bosch (editores), Estella, Navarra (Editorial Verbo Divino), 2001.

Segunda etapa: el proceso chileno de transición hacia el socialismo (1970-1973)

Regresé de Jerusalén a Chile pocos meses antes del triunfo de Salvador Allende (1970), que inició un proceso democrático y pacífico de transición hacia el socialismo. En ese momento la mayoría del pueblo pobre se ponía de pie con la gran esperanza de transformar las estructuras del país. Nos reunimos en ese entonces unos 200 sacerdotes que trabajábamos en los barrios populares de Santiago y otras ciudades, convencidos de que era necesario cambiar la pastoral de la Iglesia para acompañar al pueblo en este nuevo proceso. Ahí nació el grupo pastoral llamado "los 200". Muy pronto nació también el movimiento "Cristianos por el Socialismo", movimiento ecuménico, donde laicos y sacerdotes buscábamos un diálogo público entre Cristianismo y Socialismo, que hiciera posible la inserción de los cristianos en el proceso de construcción del socialismo en Chile. Miles de cristianos y cientos de sacerdotes en todo el continente vibraba con este proyecto.

El problema teológico más urgente en ese momento era el paralelismo entre fe y práctica política. Los cristianos teníamos una concepción abstracta e idealista de la fe, que nos impedía insertarnos en una práctica con toda su densidad política, orgánica y teórica de liberación. Los cristianos que se insertaban en una práctica de liberación, abandonaban normalmente su fe. Los que eran fieles a su fe, no lograban insertarse en la práctica. Otros confinaban la fe al ámbito privado y vivían la política en público al margen de su fe. La TL nació en ese momento en Chile justamente como un instrumento que permitió a los cristianos una convergencia entre fe y práctica, y finalmente una inserción plena en la práctica, donde el cristiano daba testimonio de la fuerza liberadora de la fe.

La TL llegó a definirse en ese momento como una reflexión sobre la fe vivida al interior de una práctica de liberación. Este encuentro en fe y práctica nos exigió dos tareas. Por una lado, recrear las fuentes mismas de la fe y, por otro lado, discutir una teoría política que nos permitiera pensar la práctica en forma creativa. Para responder a estos dos desafíos utilicé mis conocimientos de Biblia. Me dediqué a dar formación bíblica a los militantes cristianos, para que éstos pudieran directamente y en forma personal redefinir su fe a la luz de la tradición bíblica. En ese entonces trabajamos especialmente el libro del Éxodo, los Profetas y los Evangelios. Pero, por otro lado, fue también necesario una confrontación con el marxismo. El diálogo marxismo-cristianismo ya tenía su historia y sus teóricos en Europa, que nos ayudaron a trabajar este tema en Chile. El diálogo no fue tan difícil, pues no era un diálogo

con el marxismo como filosofía (materialismo dialéctico), ni con el marxismo como proyecto político (el comunismo real), sino con el marxismo como instrumento de análisis de la realidad (el materialismo histórico). Este diálogo se daba al interior de una práctica común, donde nos encontrábamos cristianos y marxistas hermanados en una misma esperanza. Además, ya teníamos la TL, que nos permitía entrar en ese diálogo manteniendo nuestra identidad cristiana y la fuerza histórica y liberadora de la fe. Sin la TL ese encuentro entre fe y práctica hubiera sido imposible.

En estos años tuvo un influjo decisivo en todos nosotros el Padre Gustavo Gutiérrez del Perú. El nos dio muchos cursos y conferencias, que nos permitió generar en Chile la TL que necesitábamos. Su testimonio teológico y espiritual me marcó hasta el día de hoy. También fue un gran apoyo la presencia en Chile de Mons. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México, un hombre que nos enseñó amar a la Iglesia y a pensar proféticamente la TL. El Cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago, con el cual mantuve un diálogo muy estrecho en todo ese período, pues yo era profesor de la Facultad de Teología y miembro del equipo directivo del Seminario diocesano, también hizo posible que nuestro trabajo no nos llevara a un conflicto abierto con la Iglesia. El nos criticaba, pero también nos animaba en nuestro compromiso. Otro hecho importante de esta época fue el Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo en abril de1972. Llegaron 400 delegados de todo el continente, todos con las mismas inspiraciones y esperanzas.

Después del golpe de Estado (septiembre 1973) publiqué dos libros. Uno que recogía mis artículos de ese período 1970-1973: "Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista", Salamanca (Ediciones Sígueme) 1975. También escribí otro libro, un año después del golpe de Estado en el exilio en Francia, titulado: "Cristianos por el Socialismo. Historia y Documentación", Salamanca (Ediciones Sígueme) 1976. Antes del golpe habíamos ya publicado entre varios un folleto con el título muy significativo: "Pueblo oprimido, Señor de la Historia".

Esta época fue extraordinariamente creativa, pero también cometimos errores, que es importante reconocer. En primer lugar nos comió el activismo y la urgencia de responder a los desafíos de cada día. El problema era que estaba en juego el futuro de los pobres en un proceso doloroso y conflictivo. En lo interno nuestro error fue una confrontación indebida con la Iglesia jerárquica, que terminó creando un paralelismo eclesial. Nos faltó elaborar una Eclesiología que nos permitiera vivir en forma positiva los conflictos al interior de la Iglesia. Este desarrollo vendrá después.

Tercera etapa:
Golpe de Estado y Exilio (1973-1978)

El golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 quebró en forma radical y violenta, no sólo el proceso chileno hacia el socialismo, sino también quebró brutalmente nuestras vidas, en su dimensión física y política, pero también teológica, eclesial y espiritual. Me vi obligado a salir del país rumbo a Francia, donde tomé distancia de la Iglesia y de mi sacerdocio. Fue un exilio en todos los sentidos posibles, pero también un tiempo duro de reflexión y reconstrucción interior. En París encontré mucha solidaridad, especialmente con los Padres Dominicos en el Centro Lebret, conducido por el P. Vicent Cosmao y Piérre Chenú. También trabé un amistad profunda y duradera con Georges Casalis, teólogo protestante, cuya vida fue un testimonio de fe coherente con su teología. En ese tiempo saqué un doctorado en Ciencias de la Religión en la Sorbona, en realidad un pretexto para leer mucho y repensar en profundidad la TL. El título de mi tesis fue: "Muerte de las Cristiandades, nacimiento de la Iglesia", publicada primero en el Centro Lebret (1978) y luego en portugués en Brasil (Paulinas 1982) y en inglés en Estados Unidos (Orbis Books 1987). En esta tesis maduré mi Eclesiología, utilizando la distinción entre Iglesia y modelos de Iglesia. La Cristiandad era un modelo de Iglesia que nacía en contradicción con el modelo de Iglesia que tratábamos de reconstruir en América Latina. El renacimiento de la Iglesia en América latina suponía la muerte de la Cristiandad. La Eclesiología elaborada en la TL no entra en contradicción con la Iglesia, sino con la Cristiandad. Este trabajo también me ayudó para salir de la crisis con la Iglesia en la cual estaba sumergido desde 1973.

Cuarta etapa:
Centro América desde 1978 a 1989

En diciembre 1978 me traslado de Francia a Costa Rica, para trabajar en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). El objetivo principal de este centro era la formación de agentes de pastoral, de líderes de movimientos sociales y de jóvenes investigadores. Como apoyo a este trabajo de formación el DEI cuenta con un equipo interdisciplinar de investigadores y una Editorial. El área de trabajo del DEI es lo que llamamos meso-américa: desde el sur de México hasta Ecuador, incluyendo también el Caribe. El DEI realiza cada año tres talleres de formación: uno de dos meses llamado: "Taller socio-Teológico-Pastoral; otro de un mes: "Seminario intensivo de Lectura Popular de la Biblia" y finalmente uno de 4 meses: "Seminario de Investigadores y formadores". Desde

1976 hasta el año 2004 han pasado por estos talleres 1600 agentes de pastoral, líderes sociales y jóvenes intelectuales. Además, el DEI realiza talleres de una semana por los países donde participan unas 2.000 personas por año. Este será el centro que permitirá realizar mi trabajo desde 1978 hasta hoy, en una clara y explícita definición por la Teología de la Liberación. El 1979 se realizó la III Conferencia del Episcopado latinoamericano en Puebla, que será una moderada, pero clara confirmación del camino iniciado en Medellín (II Conferencia en 1968). La Iglesia comenzaba así la década de los ochenta con optimismo y con una clara opción por los pobres y las Comunidades Eclesiales de Base. Mi participación en Puebla en el equipo de apoyo teológico a esta conferencia fue el mejor reencuentro con el equipo latinoamericano de la TL.

Al llegar a Centro América se dio un hecho que marcará mi vida y teología para siempre: el encuentro personal con *Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Primero* fue una conversación larga en Costa Rica sobre la TL y luego dos invitaciones a El Salvador: una, para predicar un retiro al clero y otra, para dirigir un taller de reflexión sobre la misión de la Iglesia en tiempos de guerra, taller que él siguió muy de cerca. Este taller se hizo en enero 1980, cuando ya la guerra estremecía al país entero. El taller llegó a la conclusión que la misión de la Iglesia durante la guerra tenía que ser una misión pacífica de acompañamiento del pueblo y que los sacerdotes tenían que permanecer en sus parroquias (algunos sostenían una opinión diferente: la integración civil a los frentes de guerra). Monseñor Romero se mostró muy satisfecho con el taller. Este encuentro con Mons. Romero significó para mi el fin del exilio eclesial en que me hallaba, pues sentí que Monseñor me integraba a la Iglesia y me daba una misión nueva dentro de ella. La TL crece no sólo por los avances intelectuales, sino por el testimonio de los profetas y mártires. En estos años me tocó también conocer personalmente a otros obispos profetas que orientaron definitivamente mi vida y pensamiento. En primer lugar Monseñor Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, que en su lecho de muerte me estrechó sus manos y me dio su bendición, cuya fuerza la siento hasta el día de hoy. Dom Paulo Evaristo Arns, el cual me integró en la concelebración de una Misa en la catedral de Sao Paulo, a la semana del martirio de un sacerdote, en la cual participaban más de 100 teólogos y obispos amigos míos. Solo nombro aquí a otros de estos obispos profetas: Pedro Casaldáliga (Sao Felix do Araguaia), Antonio Fragoso (Crateus), Demetrio Valentini (Jales), Samuel Ruiz (San Cristobal de las Casas), Julio Cabrera (Quiché), Alberto Luna (Cuenca), Gonzalo López Marañón (Sucumbíos), Fernando Aristía (Copiapó) y Enrique Alvear (Santiago) y tantos otros. Creo que esta generación de obispos, llamada "generación de Medellín" o más ampliamente "los Padres de la Iglesia Latinoamericana", han ejercido un

influjo determinante en el nacimiento, desarrollo y fortalecimiento de la TL. Algo semejante habría que decir de esa multitud de mártires de estos últimos treinta años en este segundo milenio. No podemos separar Teología y Martirio. La TL ha nacido y crecido con la sangre de los mártires, muchos de los cuales explícitamente eran teólogos de la TL o se inspiraban en ella.

A los siete meses de llegar a Centro América se dio el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua (19 de Julio 1979), con lo cual comienza una nueva época en toda la región. Nuestra tarea como teólogos en esta época fue acompañar el movimiento cristiano de base, fundamentalmente a las Comunidades Eclesiales. Había dos tareas urgentes: formar a los dirigentes de esta comunidades (agentes de pastoral: catequistas, delegados de la Palabra, misioneros, sacerdotes, religiosas, etc...) y crear una Eclesiología que hiciera posible el surgimiento de un nuevo modelo de Iglesia. Era urgente pasar de un modelo de "Iglesia de Cristiandad" a un modelo nuevo de Iglesia que llamábamos "Iglesia de los Pobres". El problema no era la confrontación *jerarquía-base,* sino la contradicción entre dos *modelos* de Iglesia. En el nuevo modelo también había jerarquía y estructuras y no se pretendía en absoluto dañar la unidad de la Iglesia. Las comunidades, y la TL con ella, elaboramos una estrategia eclesial muy diferente a la del período anterior o la predominante en otros países. Yo trabajé mucho en este período en la elaboración de esta nueva estrategia, tanto teóricamente, como en los talleres con los agentes de pastoral. En síntesis esta estrategia se resumía así: "evitar la confrontación al interior la Iglesia y crecer ahí donde esta nuestra fuerza". Nuestra fuerza esta en las CEBs, en la formación de agentes de pastoral, en la espiritualidad, en la inserción de los religiosos en ambientes populares, en el testimonio profético y en el desarrollo de la TL. Era la fuerza espiritual del pueblo de Dios la que a largo plazo iba a transformar la Iglesia. Yo publiqué dos libros en esta época, donde resumo todo el trabajo teológico, especialmente eclesiológico:

La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza.
(Prólogo de Gustavo Gutierrez), San José (DEI) 1980.
La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres.
(Prólogo de Leonardo Boff), San José (DEI) 1987.

Los dos libros realmente fueron discutidos con las CEBs y los Agentes de Pastoral, desde México hasta Ecuador, en cientos de talleres de formación. También son muy representativos de esta época dos artículos míos:

"La Iglesia de los Pobres en el movimiento popular". En: *Concilium* No. 194 (Nov. 1984).

"¿Dónde está nuestra fuerza? Sobre el futuro de la Iglesia de los Pobres". En: *Pasos* No. 12 (Julio 1987) DEI, Costa Rica.

En 1981 el DEI publicó una obra colectiva, de la cual fui coautor y coordinador: *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador.* San José (DEI) 1980, 268 págs. La tesis fundamental se puede resumir así: el problema que desafía la fe de los cristianos no es el ateísmo, sino la idolatría. El problema no es la negación de la existencia de Dios, sino la perversión del sentido de Dios o la sustitución de Dios por otros dioses. La pregunta no es: yo creo o no creo en Dios, sino en *cuál* Dios yo creo. La idolatría está intrínsecamente relacionada con la opresión (personal o estructural). Cuando el sujeto opresor se identifica con Dios y en nombre de Dios oprime a los demás, entonces puede oprimir ilimitadamente y con buena conciencia. Esta es la idolatría como perversión. La otra idolatría por sustitución, se da cuando se sustituye a Dios por otros dioses. En ambos casos el sujeto humano se transforma en objeto y los objetos en sujetos divinos. El sujeto divino es el ídolo (imagen pervertida de Dios o sustitución de Dios por otros dioses) y sus adoradores son sus objetos. La idolatría es así peligrosa, política y espiritualmente. Es la raíz del pecado social y su explicación última. Por eso la tarea teológica no es tanto demostrar la existencia de Dios, sino clarificar dónde está Dios, cómo es Dios y en cuál Dios creemos. Los ídolos son siempre ídolos de muerte; el Dios verdadero es el Dios de la vida. En ese tiempo utilizamos mucho la frase de San Irineo: "Gloria Dei vivens homo; gloria autem hominis visio Dei" (La gloria de Dios es el ser humano vivo; la gloria del ser humano es la visión de Dios). La gloria del ídolo, por el contrario, se revela en la muerte del ser humano y en la buena conciencia del asesino. Estos pensamientos teológicos tuvieron su repercusión política, pues anteriormente siempre se vio en el "ateísmo" de las "izquierdas" el gran enemigo de la fe. Ahora se hacía evidente que el enemigo de la fe no era el ateísmo, sino la perversión idolátrica del sistema opresor. El peligro para la Iglesia no era el ateísmo de los militantes revolucionarios, sino la corrupción religiosa y ética de las clases dominantes.

En la década de los ochenta la TL entró en diálogo con otras teologías del Tercer Mundo. En Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976 se había fundado ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. EATWOT en Inglés), que organizó reuniones periódicas con unos 30 teólogos de América Latina, con otros tantos de África y Asia. Hubo reuniones en Accra (1977), Sri Lanka (1979), Sao Paulo (1980), New Dehli (1981), Hong Kong (1982), Oaxtepec (1986) y últimamente en Filipinas y Ecuador. He participado en casi todas estas reuniones y este diálogo cambió profundamente nuestra visión teológica. Descubrimos la importancia del diálogo con

otras culturas y religiones no-cristianas del Tercer Mundo. Nació igualmente una teología autónoma desde el sur, desde los pueblos y culturas del Tercer Mundo, quebrando el eurocentrismo de la tradición teológica y su carácter occidental. Entramos en contacto personal con grandes teólogos africanos y asiáticos, que nos desafiaron positivamente a nosotros los latinoamericanos. Igualmente la TL nuestra desafió la teología de los otros continentes.

En consonancia con la Teología del Tercer Mundo, impulsada por ASETT, yo empecé en este tiempo un trabajo de diálogo con las culturas y religiones indígenas de América latina. En concreto trabajé en Guatemala con grupos Mayas, en Panamá con grupos Kunas y en Ecuador con grupos Kichuas. Este trabajo tiene casi ya 15 años. El desafío era lograr una evangelización que no destruyera la identidad cultural y religiosa de estos pueblos. Una reflexión teológica sobre esta experiencia la publiqué en dos artículos:

"Hermenéutica Bíblica India. Revelación de Dios en las Religiones Indígenas y en la Biblia (después de 500 años de dominación)". En: *RIBLA* No. 11 (1992).
"Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas)". En: *Pasos* (DEI) No. 66, julio-agosto 1996.

Otro proyecto interesante que inicié es este tiempo fue escribir la historia de la teología latino-americana en el contexto de la historia del pensamiento latino-americano. Este proyecto se desarrolló al interior de CEHILA (Comisión de Historia de la Iglesia Latino americana). Fue un trabajo colectivo, donde yo elaboré el marco teórico. Se buscaba reconstruir el pensamiento propio, desde el siglo XIX hacia adelante, para tomar conciencia de nuestra identidad latino-americana, y en ese contexto entender la teología latino-americana y en especial al TL. Este proyecto encontró mucha aceptación en universidades y centros laicos del continente que trabajaban en la misma línea. Este trabajo dio a luz dos obras, de la cual fui editor y organizador:

Materiales para una Historia de la Teología en América Latina. San José (DEI-CEHILA) 1981, 456 págs.
Raíces de la Teología Latino Americana. Nuevos materiales para la historia de la teología. San José (DEI-CEHILA) 1985. Tuvo una segunda edición en 1987 y traducido también al portugués, Sao Paulo (Ed. Paulinas) 1988.

Otro esfuerzo en terreno de la historia de la Iglesia fue un libro que trabajamos Guillermo Meléndez y yo. Este libro tuvo gran difusión y ayudó a una toma de conciencia de la Iglesia en Centro América:

La Iglesia de los Pobres en América Central. Un análisis sociopolítico y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982). San José (DEI) 1982, 345 págs.

Quinta etapa: Centro América desde 1989 hasta hoy

El 9 de noviembre 1989 cae el muro de Berlín, hecho simbólico de la crisis de los socialismos históricos. Es muy significativo que sólo 7 días después, el 16 de noviembre, son asesinados 6 jesuitas en El Salvador, que constituían un equipo cuya referencia fundamental era la TL. (El Papa poco después, en su visita a El Salvador, proclamó que la TL había muerto, sin mencionar siquiera que 6 de sus mejores teólogos habían sido asesinados). El 20 de diciembre de 1989 los Estados Unidos invaden Panamá, el 25 de febrero 1990 el Frente Sandinista es derrotado en Nicaragua, el 30 de septiembre 1991 se da el golpe de Estado contra el gobierno popular de Aristide en Haití y en enero 1994 irrumpe la revolución zapatista en Chiapas, México. Terminada la guerra fría se imponía como sistema único una economía de libre mercado, inspirada en la ideología neo-liberal. El mundo se unificaba en un gigantesco y ambiguo proceso de globalización. No había duda que un *cambio de época* irrumpía en todo el mundo.

El cambio de época hacía urgente una *evaluación autocrítica de la TL*, de sus fundamentos y de los procesos históricos que la hicieron posible. La auto-crítica, sin embargo, no tenía porqué hacernos olvidar sus logros, las esperanzas y la utopía que suscitó entre los pobres y oprimidos y en todos los movimientos espirituales y eclesiales inspirados en la TL, que siguen no sólo vivos, sino en pleno desarrollo. La auto-crítica de la TL tenía que superar sus debilidades internas, pero tampoco podía sumergirse en un ambiente de fracaso, frustración, desánimo y falta total de alternativas. La auto-crítica era ciertamente necesaria, pero dentro del contexto mayor de una reconstrucción de la esperanza de los pobres. Es en esta tarea que he invertido todos mis esfuerzos en esta tierra meso-americana.

En estos últimos 15 años hay un silencio total sobre la TL en la sociedad y en la Iglesia. Hay un ambiente generalizado que prohíbe referirse al tema. Se proclama que la TL ha muerto y que es ya un capítulo cerrado de nuestra historia pasada. Con este silencio se quiere asegurar la legitimidad neo-liberal del sistema capitalista de libre mercado, destruir toda posible esperanza de un sistema alternativo y fortalecer los movimientos eclesiales neo-conservadores. En este contexto nació entre nosotros una consigna muy propia del mundo indígena: "avanzar sin hacer ruido". Esta es la

situación general que hemos vivido en la década de los 90. Yo me propuse en estos años como línea orientadora general de mi trabajo la *reconstrucción de la esperanza*. Tomé como lema algo que escuché a las mismas Comunidades: "Más vale encender una luz que maldecir la tinieblas".

En los años noventa concentré mi trabajo en el *movimiento bíblico popular*. En este campo me orientó mucho Carlos Mesters y todos los exégetas latinoamericanos que nos hemos agrupado en la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana: RIBLA. La constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II (18 nov. 1965) y el Documento "La interpretación de la Biblia en la Iglesia" de la Pontificia Comisión Bíblica (15 de abril 1993), introducido por un largo discurso de Juan Pablo II sobre el mismo tema, son documentos que nos manifestaron con claridad *el camino de la Iglesia en la interpretación de la Biblia*. Hay dos libros míos que reflejan mi trabajo bíblico en esta etapa:

Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza, San José (DEI) 1994 (republicado en Quito, Caracas y México. Traducido al portugués, inglés, alemán, italiano y francés).

El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles. Santander (Sal Terrae) 2000 (primera publicación en Costa Rica, Dei, 1998. Republicado en Quito, Caracas y México. Traducido al portugués)

Capítulo III

Encuesta mundial sobre la situación de la teología al final del siglo XX

El Instituto de Misionología de Aachen hizo una encuesta a 80 teólogos y teólogas, casi todos del Tercer Mundo, sobre la situación de la teología a fines del siglo XX. Aquí presento mi respuesta a esta encuesta [1].

1) ¿Cuáles han sido en su opinión los acontecimientos históricos que más fuertemente han marcado el desarrollo de la teología en este siglo y sobre los cuales tendría la teología que reflexionar?

El acontecimiento histórico fundamental del siglo XX, que ha marcado el desarrollo de la teología, es la *irrupción del Tercer Mundo:* América Latina, África, Asia y Oceanía. Se ha roto el etnocentrismo europeo y el horizonte de la Teología ahora es definitivamente la oikoumene real (el mundo habitado universal). Hay una mundialización de la Teología. Si el cristianismo desde el siglo XVI llegó a los continentes del sur con la expansión del colonialismo europeo, ahora los cristianismos y las teologías del Tercer Mundo empiezan a pensarse a sí mismos desde el sur, como sujetos nuevos, con una

[1] Todas las respuestas fueron publicadas en: Raúl Fornet-Betancourt (editor): *Theologie im III. Millenium – Quo vadis?* Frankfurt (IKO) 2000.
Mi respuesta fue publicada en la revista *Pasos*, del DEI No. 88, marzo-abril 2000.
El texto que presento aquí ha sido levemente retrabajado.

identidad propia y autónoma. La irrupción del Tercer Mundo implica la irrupción en la Iglesia y en la Teología de los problemas económicos y políticos globales, en la nueva relación Norte-Sur; igualmente irrumpen los problemas de la diversidad cultural y étnica, así como el pluralismo religioso y el diálogo inter-religioso. El nacimiento en 1976 en Dar-es-Salaam de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT en español - EATWOTT en inglés) es una primera respuesta a este desafío.

En forma semejante ha marcado el desarrollo de la Teología en el siglo XX, especialmente en América Latina, *la irrupción de los pobres y de los nuevos movimientos sociales* en la Iglesia y en la Teología. Los pobres existían desde antes, pero nunca se había dado una presencia tan masiva de ellos en la Iglesia como en este siglo, una presencia de los pobres como sujetos, con conciencia y cultura propias, creadores de nuevas estrategias y utopías. En los movimientos sociales debemos destacar los movimientos indígenas y afro-americanos, los movimientos de liberación de la mujer, movimientos ecológicos y todos los movimientos alternativos en el campo de la producción, de la tecnología, de la educación y de la salud. Todos estos movimientos han sido portadores de una cultura, una ética y una espiritualidad, que han tenido directa incidencia en la producción teológica.

2) ¿Qué acontecimientos de este siglo han influido más en su propio desarrollo teológico y cuáles han motivado cambios en su posición teológica?

En mi desarrollo teológico ha influido especialmente el surgimiento de un *nuevo modelo de Iglesia*, inspirado en el Concilio Vaticano II y en las Conferencias del Episcopado latino-americano en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Igualmente ha influido en mi propio desarrollo teológico mi encuentro con la Teología de la Liberación y muy especialmente con el Movimiento Bíblico Popular. En forma directa, lo que más transformó mi conciencia y mi teología, ha sido mi experiencia de 35 años con las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs) en América Latina, especialmente en América Central. En ellas aprendí una nueva espiritualidad, una manera diferente de leer la Biblia y el impacto de la solidaridad entre los pobres y oprimidos. El método *ver-juzgar-actuar* generó, en las CEBs y para toda la Iglesia, una manera diferente de hacer teología.

3) En un balance de la teología del siglo XX ¿qué planteamientos, ideas, corrientes y obras señalaría como esenciales?

En un balance de la teología del siglo XX yo destacaría como una de las corrientes más importantes la *Teología de la Liberación*, tal como nace en América Latina en la década de los años sesenta. En esta corriente tiene un lugar fundante toda la obra de Gustavo Gutiérrez. En esta corriente quisiera señalar los siguientes

planteamientos esenciales: la definición de la teología como reflexión crítica y sistemática sobre Dios, vivido y confesado al interior de una práctica de liberación, e.d. la teología como acto segundo, siendo la práctica de la fe el acto primero (prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia); la Teología de la Liberación como una Teología de la Libertad frente a la ley y el poder (rescate de la ortodoxia de la tradición cristiana de la salvación por la fe frente a la heterodoxia de la Cristiandad que propone la salvación por el poder y por la ley); la Teología de la Liberación como inspiradora de una Hermenéutica de la Liberación, de una Teología de la Liberación de la mujer, de las Teologías India y Afro-americana, de las varias teologías de la corporeidad y de la naturaleza y toda la renovación de la educación popular y de base.

En el balance de la Teología del siglo XX no hay que contabilizar solamente el *nacimiento* de la Teología de la Liberación, sino también la permanente *renovación* de esta corriente teológica en la última década de este siglo y al comenzar el siglo XXI. La Teología de la Liberación tuvo la vitalidad suficiente para renovarse a sí misma en forma liberadora en la nueva situación actual de economía de mercado, de globalización neo-liberal y, en general, de crisis de la modernidad y de reconstrucción de la esperanza en la búsqueda de nuevas alternativas y utopías liberadoras para el siglo XXI.

4) ¿Qué tradiciones teológicas de este siglo le parecen que deberían ser desarrolladas todavía en el futuro?

La *Teología de la Libertad:* el ser humano como sujeto libre frente a los totalitarismos económicos, tecnológicos, políticos, culturales, religiosos y eclesiales. Primacía de la vida y del sujeto humano frente a la ley y el poder. Creación de una Etica de la Libertad, que rescate los mejores logros de la modernidad, y una Etica de la Vida, que asuma las esperanzas y utopías de todos los movimientos de liberación de los pobres y oprimidos.

Crítica teológica y ética al *modelo de desarrollo* creado por el capitalismo moderno en los últimos siglos, especialmente en su última etapa transnacionalizada y globalizadora, excluyente de las mayorías y destructor de la naturaleza. Afirmar y defender el universalismo humano y cristiano: derecho absoluto a la vida de *toda* la humanidad y la integridad de *toda* la creación, como condiciones indiscutibles para un nuevo modelo de desarrollo, que sea sostenible y universal.

Fundamentación teológica del *pluralismo religioso* y del diálogo Inter-religioso con las grandes religiones del Tercer Mundo, no desde una perspectiva dogmática, sino desde la afirmación absoluta de la vida humana y cósmica frente a todo poder o sistema que la niegue o la ponga en peligro. Reformulación de la *Cristología* a partir del diálogo inter-religioso: superar el cristocentrismo de la tradición cristiana y partir de un nuevo biocentrismo universal:

carácter absoluto de la vida humana y cósmica, como tema *teológico* central.

Reformulación radical de la *Eclesiología*, a partir del Concilio Vaticano II y las Teologías de la Liberación, surgidas del Tercer Mundo y desde los pobres y oprimidos. Re-pensar la Iglesia a partir de los logros y valores indiscutibles en este siglo XX de la modernidad (como la libertad y subjetividad) y de los valores de los movimientos de liberación (liberación política y cultural, liberación de la corporeidad y de la sexualidad, liberación de los jóvenes y de la mujer). Superación en la Iglesia de la dicotomía "clérigo-laico" y reformulación de las jerarquías, no como estructuras de poder, sino como carisma y servicio en las Iglesias. Reconstrucción de la identidad del cristianismo a partir de la Biblia y de la Tradición (reconstrucción de los orígenes del Cristianismo, antes que éste se transformara en una Cristiandad fundada en la ortodoxia y en la filosofía del poder dominante). Creación de una Eclesiología ecuménica, donde la Iglesia cristiana se defina como comunión de Iglesias, sin primacía de ninguna estructura o tradición específica.

Renovación de la *Exégesis* y de la *Hermenéutica bíblica* en función de una reconstrucción de la Comunidad Cristiana de Base y de una reforma de la Iglesia. Durante siglos hemos presentado al Pueblo de Dios verdades y leyes abstractas, condensadas en un catecismo, con todo aquello que el Pueblo de Dios supuestamente debe creer y hacer para salvarse. Así hemos impedido el acceso directo del Pueblo de Dios a la Palabra de Dios. El método de la Lectura Comunitaria de la Biblia —con un desarrollado creciente y poderoso hoy en América Latina— está entregando al Pueblo de Dios la Biblia, para que las comunidades puedan descubrir *por sí mismas*, con la ayuda de la ciencia bíblica y del magisterio, la Palabra de Dios. Esto supone darle al trabajo exegético una orientación pastoral y formar laicos en el conocimiento de la Biblia para superar así el divorcio escandaloso hoy existente entre Exégesis y Pueblo de Dios.

5) ¿Qué tareas indicaría como prioritarias para la reflexión teológica del siglo XXI?

Tarea teológica prioritaria y fundamental para el siglo XXI: *la vida de la humanidad y del cosmos*. Primacía *absoluta* de la vida frente a la ley, el poder y las estructuras. Carácter *universal* de la vida: vida para todos y todas e integridad de toda la creación. Vida con un sentido concreto, es decir, satisfacción de necesidades humanas básicas: tierra, trabajo, alimento, casa, salud, educación, participación, libertad y fiesta. El mejor resumen de esta prioridad absoluta de la vida la tenemos en la famosa frase de San Irineo: "Gloria Dei, vivens homo; gloria autem hominis, visio Dei" (la gloria de Dios es el ser humano vivo, la gloria del ser humano, la visión de Dios).

Segunda parte

Otro mundo es posible: desafíos actuales de la TL

Capítulo I

Opción Preferencial por los Pobres: Identidad irrenunciable de la Teología de la Liberación

Empecemos con una definición bíblica del Pobre

Tomemos como referencia las 7 Bienaventuranzas (Mt. 5, 1 -12 y su paralelo en Lc. 6,17-26):

Felices los pobres con Espíritu, *porque de ellos* es *el Reino de los Cielos,*
Felices los que lloran, porque ellos serán consolados,
Felices los humildes, porque ellos poseerán la tierra,
Felices los que tienen hambre y sed de *justicia,* porque ellos serán saciados,
Felices los que tienen *misericordia,* porque ellos alcanzarán misericordia,
Felices los limpios de corazón, porque ellos *verán a Dios,*
Felices los que trabajan porque la paz, porque ellos *serán llamados hijos de Dios,*
Felices los perseguidos por causa de la justicia, *porque de ellos* es *el Reino de los Cielos.*

Primera presentación del pobre: Los que son felices, porque son portadores del Espíritu de Dios y en sus manos está ahora (tiempo presente "es") la construcción del Reino de Dios. Aquí se unen tres conceptos claves: *Pobres-Espíritu-Reino de Dios.* La última bienaventuranza, que corresponde a la primera, identifica los pobres con Espíritu con los *perseguidos por causa de la justicia,* en cuyas manos está también la construcción actual del Reino de Dios.

Segunda presentación: pobres son los que lloran y los humildes. Es la descripción bíblica tradicional del pobre: los que lloran por tener un dolor profundo y los humillados, desplazados, despojados. Se les llama "anawim", es decir simplemente 'pobres'. Estos son felices porque Dios se ocupa especialmente de ellos: serán consolados y poseerán la *tierra.*

Tercera presentación: el pobre se define por el hambre y sed de *justicia* y por tener *misericordia.* Dos términos que definen la acción propia de Dios. Términos que casi siempre van unidos y que nosotros tradicionalmente hemos separado y opuesto. El pobre, igual que Dios, tiene hambre y sed de justicia y entrañas de misericordia, y por eso mismo es feliz.

Cuarta presentación: el pobre es el que tiene un corazón limpio. Limpio de idolatría, codicia y soberbia. Es también el que trabaja por la paz (shalom), como plenitud de vida humana y corporal (trabajo, tierra, salud, educación, participación). En estas dos bienaventuranzas se hace referencia a Dios: los limpios de corazón *ven a Dios* y los que trabajan por la paz son llamados *hijos de Dios.* Aquí es donde el texto alcanza su mayor profundidad espiritual.

En Lucas (6, 20-21.24-25) el pobre es definido en forma concreta y presente: es feliz porque de ellos *es* (tiempo presente) el Reino de Dios, es también "el que tiene hambre *ahora*" y "el que llora *ahora*", en contraposición con el rico que ahora esta satisfecho y ríe.

En Mateo (5, 11-12), después de las 7 bienaventuranzas, se describe la comunidad que las vive, como una comunidad injuriada, perseguida, contra la cual se dice con mentira toda clase de mal por causa de Jesús. Esa comunidad debe ser feliz, porque así trataron en el pasado a los profetas. Lucas agrega la antítesis: "¡Ay cuando toda la gente hable bien de ustedes!, porque de ese modo trataron a los falsos profetas" (6, 26).

Radicalización de la Opción Preferencial por lo Pobres (OPP) en la situación actual de exclusión

En el sistema actual de globalización del mercado, inspirado en la ideología neo-liberal, no sólo se da la realidad del *empobreci-*

miento, sino también de *exclusión*. En el modelo capitalista, anterior al capitalismo salvaje actual, los pobres contaban como mano de obra o como consumidor, la pobreza además estaba ligada normalmente a un *salario* miserable, en un contexto de lucha de clases entre propietarios de medios de producción y asalariados. En el capitalismo tradicional de bienestar social se buscaba un desarrollo *nacional*, que incluía a todos y todas. No lo lograba nunca, pero nadie quedaba excluido en la planificación social de trabajo, tierra, salud y educación para todos. Hoy los pobres son mayoritariamente *excluidos:* como mano de obra, como consumidores, como asalariados, incluso excluidos en la misma planificación capitalista global. Los pobres simplemente no existen.

La exclusión es la *peor pobreza*. En el capitalismo anterior el pobre lograba afirmar su existencia. En el capitalismo salvaje actual, el pobre como inexistente, vive en el silencio y la oscuridad; su muerte no afecta el sistema y por lo tanto no tiene sentido invertir en ellos en salud y educación. Excluidos del mercado, los pobres no tienen posibilidad de actuar como sujetos y de participar en la política nacional. A muchos de nuestros jóvenes no se les deja otra alternativa que delinquir o emigrar. La juventud excluida no tiene destino. En el pasado el pobre era explotado, pero hoy ser explotado es mas bien un privilegio, pues al menos se está integrado en el sistema de mercado. La exclusión es creciente y hoy afecta entre un 40 a 60 % de la población mundial. El sistema no sólo genera exclusión social, sino también considera la tierra como un puro objeto de explotación económica, excluyendo así a la naturaleza en su identidad y dimensión integral propia.

El capitalismo salvaje actual no sólo excluye masivamente a los pobres y descuida irreversiblemente a la naturaleza, sino que considera el proyecto de inclusión de todos y la protección de la naturaleza como *un obstáculo al desarrollo pleno del mercado*. Se acusa a los que quieren vida para todos y todas, en armonía con la naturaleza, de ser utópicos y violentos: los que quieren construir el Reino de Dios en la tierra, terminan transformando la tierra en un infierno ("Quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno" Popper). El capitalismo actual termina viendo la exclusión y el deterioro del ambiente como algo inevitable y en cierto sentido racional y favorable. Y por eso la *total insensibilidad* frente a la exclusión social y la destrucción de la naturaleza.

En este contexto de exclusión la OPP adquiere mayor radicalismo, pues además de aumentar significativamente el número de pobres, éstos son de tal manera excluidos y silenciados, que hacer una opción *preferencial* por ellos aparece como algo totalmente irracional. Lo irracional está especialmente en que la OPP es una opción "preferencial". Algunos quizás acepten hacer una opción por los pobres, pero como una opción entre muchas, una opción optativa

y caritativa, jamás una opción preferencial. Optar en forma *preferencial* justamente por aquellos que el sistema excluye es cuestionar la racionalidad intrínseca y total del sistema mismo. Optar en forma preferencial por los excluidos y por la integridad total de la naturaleza es para muchos una opción suicida. Por "amor a los pobres", según éstos, es más eficaz optar por la élites de poder que pueden transformar el sistema económico en favor de los pobres.

Un ejemplo bíblico. Jesús alaba el pastor que deja las 99 ovejas y va en busca de la oveja perdida (Lc. 15, 4-7). En la racionalidad económica actual esto es irracional. Una empresa con el 1% de pérdida es una excelente empresa. Arriesgar el 99% del capital para recuperar el 1% de pérdida no tiene sentido alguno. Igualmente en la parábola del Padre misericordioso (del hijo pródigo: Lc. 15, 11-32). El hijo mayor es el que tiene realmente razón, el que asegura el éxito de la empresa. Hoy lo calificaríamos de neo-liberal. El Padre, al acoger al hijo pródigo arriesga el capital y rompe la lógica del éxito. Pues bien, la OPP es la opción del buen pastor y del Padre misericordioso, es la opción "irracional" que cuestiona la "racionalidad" del sistema y propone otro sistema donde la opción por la "oveja perdida" y por el "hijo pródigo" es la opción fundamental, donde hay vida para todos y todas, en primer lugar para los excluidos. La OPP rompe la lógica del neoliberalismo y propone la lógica de la inclusión y de la solidaridad global.

La OPP como búsqueda de alternativas

La OPP es una opción por personas concretas, pero también es una opción con lo pobres contra la pobreza; es una opción por una sociedad sin pobres y sin pobreza. En la OPP no sólo está el "nosotros" y "los pobres", sino que hay una tercera realidad: "una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza".

No basta *oír* el grito de los pobres y el grito de la tierra y optar por ellos. La OPP nos urge, con los mismos pobres y excluidos, a buscar alternativas concretas y creíbles. La OPP hoy en día exige *reconstruir la esperanza y proponer alternativas.* Urge pasar de la protesta a la propuesta.

En la confrontación del capitalismo con el socialismo, el nuevo modelo capitalista de economía de libre mercado y de globalización neoliberal, se propuso dos victorias: *la primera* fue la derrota de los socialismos históricos, cuyo símbolo fue la caída del muro de Berlín. La *segunda* victoria, no lograda todavía, era destruir toda esperanza de una alternativa posible y futura al capitalismo, así como destruir toda resistencia al sistema y toda lucha de liberación. Dice la historia que el legendario Pirro después que tuvo su gran victoria

dijo: "con *otra* victoria como ésta estoy perdido" [1]. El sistema actual también quiere tener una segunda victoria al destruir toda esperanza de alternativas y presentar el sistema como final, total e irreversible. ¿Hasta donde querrá el actual modelo capitalista insistir en lograr esta segunda victoria? Inspirado en Pirro podríamos decir que si el sistema de economía de libre mercado consigue su segunda victoria matando toda alternativa, el sistema está perdido. Será el final no sólo de los pobres, sino de toda la humanidad. Esto hace que la resistencia al actual sistema y la búsqueda de alternativas sea un problema de vida o muerte para todos.

La creación de alternativas es un proceso que ya ha comenzado. Ya el 'consenso de Washington' comienza a resquebrajarse [2]. En el 2001 y 2003 se realizó el Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil, donde más allá de la mera crítica se buscó la elaboración de una alternativa a la globalización neoliberal. Se dijo, con espíritu profético: "otro mundo es posible". También debemos mencionar los trabajos del 'Foro Mundial de las Alternativas' con sede en Senegal, pero con equipos de trabajo en casi todos los países del mundo' [3]. Los mismos teóricos del sistema empiezan también a dudar del carácter irreversible de la economía de libre mercado:

> Los contestatarios tienen razón en decir que la cuestión moral, política y económica más urgente en nuestra época es la pobreza del Tercer Mundo. Y ellos tienen razón en decir que la ola de la globalización, por más poderosos que sean sus motores, puede ser rechazada. Es el hecho de que estas dos cosas sean verdaderas que hace que los contestatarios sean terriblemente peligrosos, y de manera especial la corriente de opinión pública que simpatiza con ellos (*The Economist*, 23 septiembre 2000) [4].

Es importante para la Iglesia repensar la OPP en este contexto de construcción de una alternativa al sistema actual de libre mercado y de globalización neoliberal. Optar por lo pobres es hoy optar por una alternativa. En esta tarea no debemos olvidar que la fuerza ética, intelectual y espiritual de los pobres es más fuerte que el poder del dinero; que es posible "Cambiar el mundo sin tomar el poder" [5].

---

[1] Cf. Franz J. Hinkelammert: *El grito del Sujeto*. San José (DEI) 1998.

[2] Véase el libro de Wim Dierckxsens: *Del neoliberalismo al postcapitalismo*. San José (DEI) 2000.

[3] Véase la revista *Pasos* (DEI) Costa Rica, No. 76, marzo-abril 1998: "Manifiesto del Foro Internacional de las Alternativas. Es tiempo de revertir del curso de la historia". El DEI participa activamente en este foro.

[4] Citado en *Le Monde Diplomatique*. Enero 2001, pág 4 (edición en francés), traducción mía.

[5] John Holloway, Buenos Aires 2002 (Editado por la Universidad Autónoma de Puebla, México) 2002.

La OPP y el sujeto capaz de construir alternativas

La OPP tiene fe en el pobre y excluido como *sujeto* capaz de construir alternativas. No basta decir que otro mundo es posible, si no tenemos el sujeto capaz de construirlo. En la OPP el pobre y el excluido ya no es considerado solo objeto de una opción, sino sobre todo sujeto capaz de construcción de alternativas al sistema actual. Emerge una nueva concepción de sujeto, la *concepción comunitaria* de sujeto, que afirma su identidad en un nosotros, donde la vida de todos se asegura dentro de una comunidad. El sujeto-individuo, típicamente capitalista, se afirma en competencia con el otro, en la derrota y eliminación del otro. Es el yo que triunfa en la competencia del mercado y en la acumulación personal de capital. El otro sólo existe si me reconoce a mi o si me es útil. El sujeto-comunidad, por el contrario, busca al otro como condición de su propia existencia como sujeto. El yo-comunidad entiende que la muerte del otro es mi propia muerte. Cuando los pobres y excluidos se organizan y toman conciencia, se identifican más fácilmente con este sujeto-comunidad.

En la opción neoliberal decimos: "Si no hay para todos, que por lo menos haya para mi". En la OPP decimos: "Si hay para todos, entonces hay para mi". El yo comunidad lucha "por una sociedad donde quepan todos" (Frente Zapatista), o mejor: "por una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza".

La OPP como actitud fundamental y permanente

La OPP es una *actitud fundamental,* que está en la raíz de todas las opciones de clase, género, raza, cultura, generación y ecológica. OPP nos urge mirar siempre la sociedad *desde abajo,* desde los excluidos. Es una visión contrapuesta radicalmente a la visión dominante que lo mira todo desde el poder, desde el dinero, desde los valores de eficacia y rentabilidad. La OPP como actitud fundamental es *permanente,* cualquiera sea la complejidad creciente de la realidad de los pobres y de los excluidos. Es una *actitud ética permanente,* que nos lleva a valorar todo de una manera diferente. Es una *actitud espiritual,* pues en ella está siempre implícita una manera distinta de vivir y buscar a Dios, está en juego una encuentro privilegiado con Jesús que vive históricamente en los pobres (Mt. 25). La OPP nos permite descubrir que la Historia de la Salvación pasa por la libración de los pobres y excluidos y por la liberación de la tierra. Por todo lo anterior la OPP es la opción

permanente e irrenunciable de la Teología de la Liberación, constituye su identidad más profunda que la diferencia de toda otra teología.

El pobre en su definición de género, raza, etnia y edad

La situación actual del pobre ciertamente ha cambiado: primero debemos decir que hoy hay mas pobres que antes, los pobres son cada día más excluidos y junto al grito del pobre irrumpe el grito de la tierra y del agua. No cabe duda, sin embargo, que además de esta realidad básica, cada día más dura y violenta, la situación del pobre es más compleja si consideramos al pobre y al excluido *en su condición de género, raza, etnia, cultura, edad o en otras situaciones específicas*. Tomamos conciencia que el excluido tiene rostro de mujer, de hombre, de negro, mulato, indio, mestizo o blanco, es de cultura rural o urbana, es joven o adulto. Muchos son excluidos y empobrecidos explícitamente por ser mujer, negro, indio, joven, por ser diferentes o por padecer alguna "deficiencia" física o mental. Es así como hemos hablado de una "feminización" de la pobreza, o del color indio o negro de la pobreza, o identificamos a la mayoría de los jóvenes con exclusión y pobreza.

Estas formas de exclusión por género, raza, cultura, edad, no son tan nuevas (algunas se remontan a la época de los griegos y fueron formuladas filosóficamente por Aristóteles), lo nuevo sin embargo es la *afirmación* de estos excluidos y discriminados como *sujetos históricos específicos*, que luchan al interior de una economía global de mercado profundamente excluyente. Nuevo es también la *construcción utópica* de un mundo sin exclusiones (como ya lo vislumbraba Pablo, al interior de la comunidad cristiana: "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús" Gal. 3, 28). Todos estos "nuevos" sujetos no existen *agregados* al sujeto llamado "pobre", ni son integrados y reducidos a un sistema de clases sociales y lucha de clases. Tampoco son sujetos aislados y yuxtapuestos uno al lado del otro. Muchas veces enumeramos estos sujetos indígenas, negros, mujeres, campesinos, jóvenes, olvidando que todos los excluidos se constituyen en sujeto en la medida que, desde su situación específica, hacen una crítica al sistema global de dominación e igualmente desde su situación específica proponen un sistema alternativo sin dominación y sin exclusión. Las exclusiones por razones específicas deben mantener su especificidad, pero también descubrir la raíz común de la cual surgen y la sociedad común sin exclusiones por la cual luchan. Esto nos exige considerar, por ejemplo, la exclusión por razón de género en relación con la

situación de pobreza y exclusión generalizada al interior del sistema excluyente de mercado. Esto nos permite además elaborar una teoría de género desde los pobres, desde el Tercer Mundo, desde las culturas y pueblos excluidos y aplastados. En la OPP la dimensión de género o raza no es analizada como una dimensión puramente intelectual y abstracta, sino como una dimensión concreta de los pobres y excluidos.

Capítulo II

Otro mundo es posible. ¿Cuál es el sujeto capaz de construirlo?

No basta pensar o proponer alternativas, hay que construir también los sujetos que las hagan posible. ¿Estamos nosotros personalmente dispuestos a cambiar para construir ese otro mundo que es posible? Los nuevos sujetos no nacen espontáneamente con las nuevas estructuras. Tampoco podemos construir sujetos nuevos en abstracto sin relación alguna con el mundo alternativo que queremos construir. Sin un sujeto histórico capaz de construir alternativas, el discurso sobre otro mundo posible puede llegar a ser un sermón vacío de contenido.

No basta identificar el nuevo sujeto en forma genérica o abstracta, sino definir los sujetos en su dimensión histórica concreta y específica. Tampoco basta analizar en forma aislada los "nuevos sujetos" (excluidos, indios, negros, mujeres, jóvenes). Es necesario además definir cada sujeto específico con una teoría crítica global del sistema actual de dominación. Tampoco podemos reducir la construcción del sujeto a un problema sólo personal o de mera conversión ética o espiritual. Esta dimensión es fundamental, pero tiene sentido si la relacionamos con una visión crítica de la sociedad actual y con una visión global de la sociedad alternativa que queremos construir.

Hoy el tema del sujeto es un tema emergente en las ciencias sociales y en la teología. En el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones de Costa Rica), donde trabajamos con un equipo permanente de Economistas y Teólogos, hemos dedicado a este tema el trabajo conjunto de los últimos tres años. Es desde este colectivo que ahora expongo lo que sigue.

Reflexión sociológica y ética sobre el sujeto

Debemos distinguir la *concepción individualista* del sujeto que afirma su identidad en un yo solitario, de la *concepción comunitaria* del sujeto que afirma su identidad en un nosotros, en una comunidad. El sujeto-individuo se define en el "pienso luego existo" (Descartes). Por el contrario, el sujeto-comunidad se define en el "yo soy si también eres tu" (Desmond Tutu). El sujeto-individuo se afirma en competencia con el otro, en la derrota y eliminación del otro. Es el yo que triunfa en la competencia del mercado y en la acumulación personal de capital. El otro sólo existe si me reconoce a mi o me es útil. El sujeto-comunidad, por el contrario, busca al otro como condición de su propia existencia como sujeto. Toda la actividad del yo está definida por la búsqueda del otro, del diferente, del que me habla y me interpela. Entiende que la muerte del otro es mi propia muerte, es decir, que todo asesinato es en definitiva un suicidio. La bala que mata al otro da vuelta a la tierra y me mata a mi. La globalización sólo acelera la bala y acorta el espacio entre la bala y mi espalda (F. Hinkelammert). El "ama a tu prójimo como a ti mismo" puede ser entendido como un "ama a tu prójimo porque tu eres ese otro".

El sujeto-individuo dice: "Si no hay para todos, que por lo menos haya para mi". El sujeto-comunidad dice: "Si hay para todos, entonces hay para mi" (Wim Dierchxens). El yo comunidad lucha "por una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza".

En el sistema actual neo-liberal de globalización económica, política y militar del mercado, el único gran sujeto es el mercado mismo. Este es el sujeto absoluto que lo decide todo. En un contexto más amplio, también la ley y el poder se absolutizan como sujeto. El sujeto-individuo sólo puede triunfar sometiéndose e identificándose con el mercado, la ley y el poder absolutos. Por el contrario, el sujeto-comunidad se afirma como un sujeto libre frente a estos sujetos y busca someterlos a su voluntad humana propia. Para el sujeto-comunidad lo único absoluto es la vida humana y cósmica, todo lo demás tiene validez en la medida que estén al servicio de la vida. La construcción de un mundo alterna-

tivo exige esta actitud de libertad frente al mercado, al poder y la ley.

El sujeto-comunidad, capaz de construir un mundo alternativo, valoriza hoy más que nunca la dimensión ética del desarrollo económico, social y político. Un cambio de sistema no puede darse sin una opción ética radical por la vida humana y cósmica como valor absoluto. Otro mundo es posible en la medida que es posible poner la economía, la ciencia y la tecnología al servicio de la vida de todos y de la naturaleza. Esta re-orientación de todo al servicio de la vida de todos, sólo es posible si existe un sujeto con una opción ética radical tanto práctica como teórica, tanto personal como social. Un cambio de sistema exige un cambio ético radical y exige escuchar el grito de los excluidos y excluidas y el grito de la tierra y del agua. El sujeto capaz de construir un mundo alternativo es ese sujeto capaz de realizar ese cambio ético radical y de escuchar ese grito. Hoy más que nunca es importante el diálogo entre economía y ética. El sujeto de un mundo alternativo tendrá que trabajar simultáneamente en ambos campos.

El sistema actual considera al sujeto-comunidad que hace una opción ética por la vida de todos y todas, en armonía con la naturaleza, como un conspirador. Los críticos del mercado neoliberal, los movimientos anti-globalización, son vistos como movimientos subversivos, caldo de cultivo de posibles terroristas. La opción radical por la vida de todos y por la vida de la naturaleza es valorada como irracional y violenta, en continuidad con el comunismo y el semitismo. Hoy día el anti-terrorismo asume todas las características del anti-comunismo y del anti-semitismo. El sujeto que afirma que "otro mundo es posible" y que busca orientar la historia en esta dirección es un utópico irracional y violento, responsable en última instancia de la pobreza en el mundo. Esta actitud se refuerza cuando el sujeto capaz de una sociedad alternativa hace la crítica al carácter mesiánico y salvífico que algunos dan al mercado, a la ciencia y a la tecnología. Los tecnócratas mesiánicos afirman que "todo es posible, incluso superar la muerte". Esto han dicho últimamente los que proponen la clonación, no como posible avance científico al servicio de la vida, sino como una conquista de la eternidad. La secta de los raelianos prometen la vida eterna a los que acepten la clonación. Aquí aparece la divinización del yo-individuo y la máxima negación del sujeto-comunidad.

Reflexión teológica sobre el sujeto

Es muy hecho evidente y notorio que el sujeto-individuo, aquel que triunfa derrotando y destruyendo a los demás, tiene una fuerza y un poder enorme. En el sistema actual, donde dominan los

valores de eficiencia, ganancia y competitividad, el que siempre triunfa, es el sujeto-individuo. El sujeto-comunidad, cuyo valor ético absoluto es la vida da todos en armonía con la naturaleza, aparece como un sujeto débil y fracasado. El mercado, la ley, el poder, la ciencia y la tecnología al servicio de la máxima ganancia, son los sujetos históricos que dominan la historia y es el espacio donde triunfa el sujeto-individuo. ¿Dónde esta la fuente del poder de este sujeto-individuo triunfante? Desde un punto de vista teológico podemos afirmar que su fuerza está en la *idolatría*, entendida ésta como una *perversión espiritual.* Sobre esto ya hemos insistido mucho en este libro, pero es importante decir aquí lo esencial para entender el poder y la soberbia del sujeto dominante y opresor.

Hay dos tipos de idolatría: cuando se pervierte el sentido mismo de Dios o cuando se lo sustituye por otros dioses. Un ejemplo de lo primero se da cuando el sujeto humano se identifica con Dios y pervierte el sentido de Dios al dominar a otros en nombre de ese Dios. Ejemplo de lo segundo se da cuando productos humanos como el mercado, la ley o el poder son pensados como sujetos absolutos y divinos y deciden como si fueran dioses sobre la vida y la muerte de los seres humanos. En el primer caso (en la idolatría por perversión) se pervierte radicalmente el sentido mismo de Dios; en el segundo caso (en la idolatría por sustitución) las cosas llegan a ser sujetos y los sujetos humanos son transformados en cosas.

La idolatría, sea por perversión del sentido de Dios o por sustitución de Dios por otros dioses, en ambos casos la idolatría tiene un *efecto poderoso:* permite a los sujetos y a los productos humanos idolatrizados dominar, oprimir e incluso matar, *con buena conciencia y en forma ilimitada.* Cuando se oprime o se mata en nombre de Dios o en nombre de un producto humano transformado en realidad divina, es imposible que exista en el sujeto una mala conciencia o un freno a su capacidad de dominación y de muerte. La idolatría transforma al sujeto dominante en un ser todopoderoso, sea este sujeto una persona humana o una construcción humana considerada sujeto absoluto y divino. En este sentido la idolatría es socialmente peligrosa, puesto que es una perversión espiritual que multiplica la capacidad del sujeto para oprimir y matar. En el sujeto-individuo, siempre triunfante y todopoderoso, hay así una perversión espiritual que llamamos idolatría. En el mismo rostro de este individuo todopoderoso se refleja su capacidad ilimitada de dominación y sobre todo se refleja su buena conciencia. La idolatría es la "espiritualidad" de las clases dominantes y la raíz última y "trascendente" del pecado social.

En la Teología de la Liberación afirmamos que el peligro mayor para la vida humana y la naturaleza no lo constituye el

ateismo, sino la idolatría. El ateo no compromete a Dios en su práctica y teoría. El ateísmo mas bien ayudó al sujeto humano a constituirse en sujeto histórico capaz de transformar la realidad y construir una sociedad alternativa. El ateísmo práctico, no tanto el ateísmo teórico, fue en América Latina no tanto una actitud contra Dios, sino una actitud contra la idolatría; fue una fuerza desidolatrizadora. El ateísmo fue una reacción saludable contra una imagen pervertida de Dios y contra la divinización perversa e idolátrica de las cosas y los sujetos humanos. En la misma espiritualidad cristiana toda búsqueda de Dios pasa por una auténtica crisis de ateísmo que los místicos valorizan como la noche oscura de la fe. En América Latina, históricamente, han sido mas peligrosos los dictadores católicos que los revolucionarios ateos. El problema histórico ha sido más bien la perversión espiritual de los ricos y dominadores que llamamos idolatría que las posibles desviaciones ideológicas de los pobres que muchos llamaron comunismo. Son los ricos y dominadores los más expuestos al peligro de la idolatría, pues los pobres normalmente descubren al Dios verdadero en su lucha cuotidiana por la vida. El pobre en este sentido tiene mas posibilidad de constituirse en sujeto capaz de un mundo alternativo. El sujeto humano que triunfa como sujeto absoluto funda su poder en su perversión ética y espiritual. El pobre, que busca al Dios de la vida en la comunidad y en una sociedad alternativa donde quepan todos y todas, encuentra su fuerza en la ética y en la espiritualidad liberadoras. El poder de dominación se sostiene por esa perversión ética y espiritual que hemos llamado idolatría y ahí está justamente su debilidad. La fuerza de liberación, enfrentada a la dominación en su dimensión material e idolátrica, encuentra por el contrario su poder en una ética y espiritualidad de la vida, fuerza de los oprimidos, porque los constituye en sujetos de un mundo diferente y alternativo.

Quisiera terminar simplemente citando un texto del N. T. donde aparece claramente la lucha del creyente en el Dios de la vida, contra las estructuras de dominación, y sobre todo contra la idolatría detrás de esas estructuras, idolatría designada aquí como "fuerzas sobrenaturales del mal", personalizadas en la figura del "diablo" o "demonio". Tenemos aquí la descripción del sujeto capaz de construir un mundo alternativo:

> Fortalézcanse en el Señor con su energía y su fuerza. Lleven con ustedes todas las armas de Dios para que puedan resistir todas las maniobras del diablo. Pues no nos estamos enfrentando a fuerzas humanas, sino a los poderes y autoridades que dirigen este mundo y sus fuerzas oscuras: los espíritus y fuerzas sobrenaturales del mal.
> Por eso pónganse la armadura de Dios, para que en el día malo puedan resistir y mantenerse firmes, valiéndose de todas sus

armas. Tomen la *verdad* como cinturón y la *justicia* como coraza; tengan buen calzado, y así estar listos para propagar el *Evangelio de la Paz*. Tengan siempre en el mano el escudo de la *fe*, y así poder atajar la flechas incendiarias del demonio. Por último, usen el casco de la *salvación* y la espada del Espíritu que es la *Palabra de Dios*. Vivan orando y suplicando. Oren en todo tiempo según les inspire el Espíritu. Velen en común y perseveren en sus oraciones sin desanimarse nunca, intercediendo a favor de todos los santos, sus hermanos (Ef. 6, 10-18).

Capítulo III

Otra Iglesia es posible: la que opta por los pobres y construye alternativas

Si otro mundo es posible, ¿por qué no será posible construir otro modelo de Iglesia? En la lógica del Foro Social Mundial, que cree que otro mundo es posible, los cristianos creemos que en ese otro mundo alternativo posible, podemos construir otro modelo de Iglesia. Aquí algunas reflexiones nacidas desde los pobres y excluidos, en busca de alternativas.

Aportes concretos de la Iglesia a la construcción de alternativas

En *primer lugar* debemos insistir que la construcción de alternativas desde la opción preferencial por los pobres, debe tomar en cuenta todas las dimensiones de la realidad: la dimensión económica, social y política, pero también la *dimensión ética, teológica y espiritual. Ya* no nos sirve el secularismo moderno, y mucho menos nos sirve la así llamada 'posmodernidad', que no es sino la crisis misma de la modernidad. Hoy en día los economistas y políticos comprometidos con los pobres, entienden perfectamente que en la construcción de alternativas se hace indispensable la apertura a las dimensiones éticas y espirituales. Igualmente los teólogos entienden que esta construcción de alternativas debe tener presente el conocimiento de la economía y de la política.

En *segundo lugar* en muy importante valorizar todos los *espacios eclesiales posibles*, especialmente los espacios que nos ofrece el modelo de Iglesia que hace una opción preferencial por los pobres.

En muchos lugares la Iglesia es la única institución que le queda a los excluidos y éstos tienen confianza en su Iglesia y encuentran en ella espacios de participación y de vida. La opción preferencial por los pobres ha provocado también la opción de los pobres por su Iglesia. El amor a los pobres y el amor a la Iglesia nos debe llevar a la reconstrucción de un modelo de Iglesia que sea realmente sacramento del Reino de Dios en la situación actual de la humanidad.

En la construcción de alternativas, teniendo presente todo lo dicho, la Iglesia y la Teología pueden hacer un aporte específico en diferentes niveles: en el nivel de la utopía y en el nivel de los objetivos creíbles y posibles a mediano plazo. Es importante distinguir estos niveles, para no caer ni en el utopismo ni en el activismo estériles.

Alternativas al nivel de la utopía

La utopía es significativa para la construcción de alternativas si es una *utopía histórica*. Esto significa dos cosas: que la utopía *orienta la historia* y que la utopía puede *ser adelantada y celebrada* en experiencias parciales al interior de nuestra historia. La utopía no es una ilusión, sino un proyecto orientador de la humanidad y del cosmos. Este carácter histórico de la utopía no está en contradicción con el carácter escatológico y trascendental de toda utopía. La utopía no es escatológica porque se realiza en otro mundo, sino porque se realiza *más allá de la muerte en nuestro mundo*. La utopía es trascendental porque rompe todos los límites de la muerte y de la opresión al interior de nuestra historia. Utopía literalmente significa 'sin lugar' (u-topía), es decir que la utopía no tiene lugar dentro de los límites de la muerte y de la opresión, pero sí dentro de la historia en ruptura con esos límites y más allá de ellos. La utopía es trascendente, no porque exista más allá de nuestra historia, sino más allá de la muerte al interior de nuestra historia.

La utopía cristiana por excelencia se expresa en imágenes tales como Reino de Dios, Cielos y Tierra nuevos y Nueva Jerusalén. La Biblia tiene cientos de otras imágenes para expresar la utopía. Se habla de una tierra sin males, de un mundo donde no habrá llanto ni muerte, una sociedad sin criminales ni idólatras, un banquete donde todos y todas son invitados, especialmente los pobres, una boda, un amor entre esposa y esposo, un mundo donde no habrá otro diluvio, etc.. Todas estas imágenes son históricas, más aún, son tremendamente corporales e incluso sensuales. También la Biblia formula anti-utopías, como Babilonia, la Bestia, el lago de fuego y azufre, el reino de Satanás, etc. Hoy podríamos utilizar, para la formulación de utopías, la imagen histórica de una socie-

dad donde quepan todos y todas, la de una economía al servicio de la vida de todos y todas, una organización global donde se de la satisfacción plena de las necesidades básicas de toda la humanidad y de una economía en armonía total con la naturaleza. La utopía no es una pura construcción intelectual, sino un proyecto histórico con una lógica real que confronta y deslegitima el sistema actual de economía de libre mercado. La utopía del Reino de Dios tiene una enorme fuerza movilizadora entre los cristianos y puede animar con un sentido liberador toda la ética, la espiritualidad y la teología y así tener un influjo real en la práctica de los cristianos y de las Iglesias y por este camino influir con eficacia en la construcción de alternativas al interior de la sociedad en sus niveles económicos, sociales y políticos. En los orígenes del Cristianismo, la utopía del Reino provocó la formación de pequeñas comunidades, donde cada cual daba según su posibilidad, recibía según su necesidad y no había pobres entre ellos (Hch. Cap. 2-5). Fue la utopía del Reino de Dios la que confrontó a los primeros cristianos con el Imperio Romano.

Alternativas a nivel de proyectos de mediano plazo

Aquí sólo mencionamos algunos objetivos y proyectos que tienen que ver directamente con la construcción de alternativas al actual sistema de economía de libre mercado y de globalización neo-liberal. Afirmamos el carácter poscapitalista de las alternativas y su importancia para reconstruir la esperanza que de sentido a la resistencia y las luchas concretas de los pobres y excluidos. Aquí damos sólo algunos ejemplos, para esbozar simplemente un cuadro histórico, visible y creíble, de una sociedad alternativa.

1) En el terreno específicamente teológico, espiritual y eclesial:

- La *renovación de la Iglesia*, en especial la construcción del modelo de Iglesia cuya opción preferencial sean los pobres y oprimidos. No cabe duda que esta renovación de la Iglesia, especialmente por su carácter universal, incide directa y eficazmente en la construcción de un mundo alternativo global.
- El fortalecimiento de las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs) o movimientos afines, especialmente en el mundo de los excluidos. Estas comunidades o movimientos son espacios privilegiados de participación, expresión y organización de los más excluidos y silenciados de nuestros pueblos. La Iglesia que nace de las CEBs saca a los excluidos de su exclusión y silenciamiento y les permite participar en la construcción de la sociedad

civil como especio privilegiado de construcción de alternativas al sistema de globalización.

• La renovación de la *Vida Religiosa*, especialmente aquella inserta en el mundo de los pobres, tiene la capacidad de generar una fuerza ética y espiritual al interior del mundo de los excluidos, que es más poderosa que todo el poder político y económico del sistema de dominación. También debemos valorar todo el trabajo de los religiosos entre los pobres en el campo de la organización popular, de la educación y de la salud y tantas otras obras sociales. Este trabajo es liberador, en la medida que responde a la búsqueda de alternativas, fuera y en contra de la racionalidad del sistema de dominación.

• La renovación y crecimiento de la *Teología de la Liberación*, en diálogo con la economía, la política y las ciencias de la naturaleza. No cabe duda que una teología propia y específica del mundo de los oprimidos y excluidos, a nivel de todo el continente latino-americano y también mundial, fortalecerá eficazmente la búsqueda de alternativas. Especialmente importante son las teologías específicas que nacen al interior de los movimientos sociales de liberación como la Teología de la Liberación de la Mujer, la Teología India y Afroamericana, la Teología de los Jóvenes, la que dialoga con la ecología y tantas otras. Estas teologías expresan directamente los sujetos emergentes en el mundo de los excluidos, pero al mismo tiempo hacen una crítica global al sistema desde un perspectiva y situación concreta y específica.

• Creación de una *Espiritualidad* de la Vida y de la Liberación. Hoy en día no se hace ningún cambio realmente significativo y no se construye ninguna alternativa, sin una fuerte carga de espiritualidad.

• Proclamar con toda claridad en el orden económico y político la *ética cristiana* referente a la ley y la vida. En la tradición cristiana la vida humana es absoluta y la ley es relativa. Como ya dijimos, el cumplimiento de la ley es éticamente bueno, cuando está al servicio de la vida ("El Sábado fue instituido en función del ser humano y no el ser humano en función del Sábado, por eso el ser humano es Señor del Sábado". Jesús, en Mrc. 2, 27-28). Cuando la ley del mercado, la ley de los contratos, la ley de la propiedad privada se transforma en un absoluto y se sacrifica la vida humana en nombre de esta ley, entonces el cumplimiento de la ley es inmoral. El cobro de la deuda externa en nombre de la ley de los contratos, sacrificando millones de vidas en los países pobres, es un acto éticamente perverso. El rescate de la ética de la vida es un aporte indispensable en la construcción de alternativas.

• La *Lectura Pastoral de la Biblia* entrega la Biblia al Pueblo de Dios, para que cada cristiano sea sujeto de la interpretación de la Palabra de Dios en la Iglesia y en el mundo. En estas condiciones el cristiano discierne la Palabra de Dios como sujeto que tiene autoridad, legitimidad, autonomía, libertad y seguridad. Este método bíblico da un aporte efectivo y masivo a la reconstrucción del sujeto y de la sociedad civil. El movimiento bíblico despierta en el Pueblo de Dios toda su energía ética y espiritual al servicio de la vida de todos. La Palabra de Dios orienta eficazmente a la Iglesia en la búsqueda de alternativas de vida.

2) En el terreno económico y político en diálogo con la Iglesia y la Teología

• La Teología de la Vida y la Ética cristiana exige una *redefinición de la economía* y una *reinserción de la economía* en la sociedad, al servicio de la vida de todos y todas y al servicio de una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza.
• La Teología y la Economía se unen, desde la opción por los pobres, en la *des-legitimación del sistema de globalización neoliberal por* causar la exclusión de las mayorías y la destrucción de la naturaleza.
• Economía y Teología denuncian el *carácter absoluto e idolátrico del mercado* en detrimento de la vida humana y de la naturaleza. Se denuncia el carácter 'mesiánico' y 'salvífico' del sistema.
• Economía y Teología se unen en la *reconstrucción del sujeto humano* aplastado en su corporeidad y subjetividad por el sistema de libre mercado.
• Economía y Teología se unen en la lucha contra el *comercio de armas*, de *drogas* y de *vidas humanas*. Denuncia el armamentismo, la xenofobia, el racismo y toda forma de fascismo. Denuncia la violencia estructural, la fragmentación y desintegración masiva de las relaciones sociales en general, y de la familia y comunidades locales en especial.
• En el terreno político la teología busca valorizar y fortalecer *la sociedad civil*, definida a partir de la familia, de la ciudadanía, de las comunidades de base y de los movimientos sociales.
• *La teología busca también una reconstrucción de la Política* a partir de la sociedad civil: de abajo hacia arriba, desde los excluidos, construyendo nuevos poderes de base. Rechaza la política tradicional, basada en el poder del dinero y en el control de los medios de comunicación.
• La teología de la liberación y la Iglesia que opta por los pobres también busca una valorización y fortalecimiento del *Estado nacional*, al servicio del bien común.

• Se busca la reconstrucción de la *cultura*, de la *educación*, de la *salud*, de los *medios de comunicación* y de la *tecnología* al margen de la lógica del mercado y al servicio de la comunidad.
• *El objetivo mayor de la teología de la liberación es finalmente la globalización de la Esperanza y de la Solidaridad*, desde los excluidos, desde el Tercer Mundo, desde el Sur, que permita la convergencia y articulación de todos los movimientos de resistencia y liberación. Reconstrucción de la paz religiosa mundial, que permita articular todas las religiones de mundo, especialmente del Tercer Mundo, en función de una globalización alternativa, donde sea posible la vida de todos y todas y de la naturaleza.

Todos estos objetivos y tareas a mediano plazo hacen posible que las utopías se hagan visibles y creíbles y que se reconstruya la esperanza en una sociedad alternativa. Hemos buscado dibujar un cuadro global que de sentido a todas las luchas concretas y parciales de resistencia y liberación. *La Iglesia que hace una opción preferencial por los pobres tiene un puesto fundamental y significativo en este contexto.*

Capítulo IV

Defensa de la vida: terreno privilegiado de la Evangelización

Pastoral Social y Evangelización

En el documento final de la Conferencia del Episcopado Latino-americano en Santo Domingo se decía: "La promoción humana, una dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización" (159). En promoción humana, en aquel entonces, se incluía DDHH, ecología, tierra, empobrecimiento y solidaridad, nuevo orden económico, etc.

Es fundamental en esta tradición de la Iglesia latino-americana unir Pastoral Social y Evangelización y ver en la Pastoral Social un terreno privilegiado de la Evangelización. En la Iglesia actual hay muchas veces una separación entre la Pastoral Social y la Pastoral Profética. En la Pastoral Social no se explicita la dimensión evangelizadora, espiritual y eclesial. La práctica de la Pastoral social, nadie lo pone en duda, es una práctica de fe, donde se vive un compromiso generoso y de alto riesgo, que en algunos lugares ha llevado incluso al martirio, pero esa dimensión de fe y esa identidad evangelizadora de la Pastoral Social no se explicita. A su vez la Pastoral Profética no se relaciona con la Pastoral social. Hay un paralelismo entre ambas.

Evangelización en la Tradición del Jesús histórico

En la tradición de Jesús, narrada por los Evangelios sinópticos, la Evangelización es la *práctica* en la cual se construye el *Reino de Dios*. Evangelizar es hacer todo lo que es necesario para construir el Reino de Dios. El Evangelio es el anuncio a los pobres de esta práctica constructora del Reino de Dios.

¿Cómo entendió Jesús el Reino de Dios? Jesús nunca definió el Reino de Dios. No lo definió, sino que lo *mostró* en su práctica de liberación. Esta práctica de Jesús fue posteriormente *narrada* en la tradición oral y en la tradición escrita de los Evangelios. El Reino de Dios por lo tanto no se define, sino que se practica y se narra.

Jesús en su práctica dejó muy en claro lo que *no* era para él el Reino de Dios. En su época muchos identificaban el Reino de Dios con el *poder político,* lo que implicaba la expulsión del poder romano y la reconstrucción de la monarquía davídica. Jesús rechazó esta concepción. Otros identificaban el Reino de Dios con la *restauración del Templo.* Jesús igualmente rechazó esta concepción. Jesús quiere misericordia, no sacrificio y el Templo de Jerusalén era para Jesús una cueva de bandidos. Los fariseos y los maestros de la ley identificaban el Reino de Dios con el pleno conocimiento y cumplimiento de *la ley.* Jesús vivía transgrediendo la ley cuando se trataba de salvar la vida humana y puso siempre la ley al servicio del ser humano y no el ser humano al servicio de la ley.

¿Con qué o con quién identificó Jesús el Reino de Dios si no lo identificaba con el poder político, el Templo o la Ley? Jesús identificó claramente el Reino de Dios *con la vida del pueblo pobre.* Toda los Evangelios dan testimonio unánime de esto. Hay dos textos claves: Lc. 4, 16-22ª y Lc. 7, 18-23. Léase los textos. Aquí doy una versión esquemática de éstos.

Lc. 4, 16-22:

El Espíritu Santo está sobre mi
porque me ha ungido
Para *anunciar a los pobres la Buena Nueva*
porque me ha enviado
Para *proclamar la liberación a los cautivos*
y la vista a los ciegos
Para *dar la libertad a los oprimidos* y
Para proclamar una *año de gracia del Señor*

En la Pastoral Social podríamos decir que asumimos las cinco tareas que aparecen en el texto: anunciar una Buena Noticia a los

pobres, proclamar la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos, dar libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia, que era el año del Jubileo. Pero asumimos estas tareas *porque* estamos ungidos, es decir, porque *el Espíritu del Señor está sobre nosotros y hemos sido enviados por él.* Las 5 tareas enumeradas por Jesús constituyen simbólicamente la Evangelización, que es la práctica donde se construye el Reino de Dios y que es también nuestra práctica hoy en la Pastoral Social. Podríamos decir que el Espíritu Santo es lo que hace posible la Pastoral Social y que la Evangelización es su dimensión fundante.

Pastoral Social como Evangelización en la situación actual

El centro de toda nuestra acción es la *vida humana y cósmica.* Nuestra opción es por un bio-centrismo radical. A partir de este centro proyectamos y practicamos la *Evangelización* y la construcción del *Reino de Dios.* A partir de esta Evangelización y construcción del Reino de Dios organizamos la *Pastoral social* y construimos un *modelo de Iglesia* que la haga posible.

El *orden de las prioridades* por lo tanto es:

Vida humana > Evangelización > Reino de Dios > Pastoral Social > Iglesia. El sentido de nuestra práctica va desde ese centro que es la vida humana hasta la Iglesia. Nuestra visión es biocéntrica, no Eclesiocéntrica. Tanto la Pastoral Social como la Iglesia son mediaciones para defender la vida humana y para construir el Reino de Dios.

Recordamos aquí la frase de San Irineo tan citada por Mons. Romero:

> La Gloria de Dios es el ser humano vivo, la gloria del ser humano es la visión de Dios (Gloria Dei vivens homo, gloria autem hominis visio Dei).

Mons. Romero parafraseaba y decía: La Gloria de Dios es el pobre vivo.

Si el centro de nuestras prioridades es la vida humana y cósmica, podemos decir que la defensa de la vida que hacemos en la lucha por los Derechos Humanos es también el centro y el punto de partida de toda nuestra acción evangelizadora y de toda la pastoral social. Sobre todo si hablamos de los Derechos económicos, sociales y culturales, donde se juega la vida humana de las personas y los pueblos. El derecho a la vida es el derecho que nos permite tener derechos.

¿Cuál es el espacio privilegiado por donde pasa actualmente la Evangelización y la Pastoral Social?

Para responder este pregunta debemos analizar y discernir dónde la vida humana está mayormente amenazada y por lo tanto en dónde están las prioridades de la Evangelización y de la Pastoral Social y en donde la Iglesia debe concentrar sus prioridades y sus esfuerzos.

Desde los noventa se ha dado un desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil. Ya no se busca tanto tomar el poder, sino construir nuevos poderes en la base; se busca gobernar desde abajo. Hablamos de una sociedad civil tal como aparece organizada por los Movimientos Sociales, las organizaciones de base, por la redes y las nueves referencias sociales y culturales de base. Creemos en consecuencia que el espacio privilegiado para la Pastoral Social y la Evangelización ya no es la sociedad política sino la sociedad civil. Lo importante hoy no es la alianza Iglesia-Estado, o los partidos católicos o tener presidentes, diputados o ministros católicos, sino la presencia evangelizadora de la Iglesia en la sociedad civil. Esto exige un nuevo modelo de Iglesia: Iglesia Pueblo de Dios, Iglesia comunión de comunidades y movimientos. Una Iglesia demasiado jerarquizada en una estructura de poder, difícilmente puede evangelizar la sociedad civil a través de su Pastoral Social. El desafío es como transformar la sociedad y evangelizarla al margen de la dinámica del poder, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

La Iglesia se inserta en la sociedad civil en sus sectores más pobres, excluidos y desechables para el sistema: enfermos de Sida, tercera edad, indigentes, discapacitados, encarcelados, drogadictos, campesinos sin tierra, desempleados, etc. Aquí la Iglesia sigue actualizando su opción privilegiada por los pobres y excluidos. Es también la opción de la Iglesia por la vida como un absoluto. Es la opción por una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza. Esta opción adquiere en la actualidad características nuevas si consideramos la dimensión de género, la condición racial, étnica, cultural, generacional y la dimensión ecológica.

La fuerza evangelizadora, ética y espiritual de la Iglesia en estos sectores es ya importante. La sociedad civil está siendo efectivamente transformada por la acción evangelizadora de la Iglesia. Es importante volver a destacar que la Iglesia se hace presente en la sociedad civil a través de una Pastoral Social que no pasa por el poder, sino por su fuerza evangelizadora, su fuerza ética y espiritual en la sociedad civil. La Iglesia en su Pastoral Social no es un organismo puramente de asistencia social o una actividad

dependiente del Estado, sino una presencia eclesial evangelizadora que nace de la sociedad civil y que regresa al corazón mismo de la sociedad civil.

Algunos de los DDHH en este contexto de la sociedad civil serían los siguientes:

- El derecho fundamental a la vida: trabajo, tierra, salud, educación, etc.

Este es el derecho fundamental que me permite tener derechos

- Los DDHH específicos de los mas pobres, excluidos y desechables.
- Los DDHH de los Movimientos Sociales y otros grupos organizados.
- Los DDHH de la sociedad civil organizada frente a la corrupción, impunidad y violencia.
- Los DDHH de los diferentes sectores de la sociedad civil, en especial los DDHH de las mujeres, de los indígenas y afroamericanos, en forma muy especial los DDHH de los jóvenes, como sector muy vulnerable en la sociedad actual.
- Defensa de los DDHH en el nuevo contexto de una globalización no sólo económica, sino político-militar de corte imperial.
- Defensa de los derechos económicos de los pueblos. Aquí situamos la confrontación con el ALCA, el TLC, el Plan Puebla-Panamá y similares. Es la defensa de los pueblos de mantener su soberanía nacional y cultural y no ser simplemente anexionados al poder económico de los EE. UU.
- Defensa de los derechos nacionales, culturales y religiosos de los pueblos.
- Defensa de los DDHH de los migrantes y desplazados internos.
- Defensa de la vida en la trata internacional de mujeres para la prostitución y defensa de la vida en el comercio de órganos y otros crímenes inconfesables. (¿Qué pasó con las 300 mujeres desaparecidas y descuartizadas en Ciudad Juárez?

Preguntas de fondo: ¿Cómo la Evangelización de la Iglesia pasa por estos nuevos espacios a nivel global? ¿Cuál es la fuerza ética y espiritual de la Iglesia en este espacio global? ¿Qué nuevo modelo de Iglesia necesitamos para Evangelizar a este nivel global? ¿Cómo el cristianismo podrá generar, en diálogo con otras religiones, una gran fuerza ética, espiritual y religiosa por la vida a nivel global?

Capítulo V

Terrorismo, fundamentalismo e idolatría

El mal está dentro de nosotros

Existe un consenso universal en la condenación de los atentados terroristas del 11 de septiembre del 2001. La confusión está en el análisis de las causas del terrorismo y en el cómo superarlo. Mons. R. Martino, observador permanente del Vaticano ante la ONU decía:

> Es necesario ahondar en las causas del terrorismo para tratar de resolverlo. Es como la lucha contra el SIDA: hay que estudiar no sólo los efectos, sino las causas [1].

El terrorismo ciertamente es perverso, pero lo más preocupante es el hecho que el terrorismo nace y se desarrolla al *interior* del sistema actual de globalización. No es un "enemigo" externo, sino interno. Es como el consumo de drogas, la delincuencia, la xenofobia, el racismo, el armamentismo, y tantas otras perversidades que destruyen globalmente la vida humana y la naturaleza. Los hechos

[1] Cf. Revista *Umbrales* (Uruguay) Octubre No. 122 (2001).

terroristas del 11 de septiembre nos urgen, por lo tanto, a un serio análisis y a un examen de conciencia al *interior* del mundo globalizado en el cual vivimos. El mal está en nuestro corazón y en el corazón de la sociedad. Es muy fácil construir un enemigo externo y luego descargar sobre él todo nuestro odio. Lo que urge hoy no es la guerra, sino la conciencia y el análisis crítico, para construir alternativas y esperanzas.

La globalización actual es excluyente y destructora de la naturaleza. No todos están invitados al "banquete neo-liberal". El progreso económico y tecnológico es "maravilloso", pero no es para todos y no está en armonía con la naturaleza. Más de un tercio de la humanidad está excluida y es considerada población sobrante, inútil y desechable. El grito de los excluidos y el grito de la tierra es el grito por la vida que resuena al interior del sistema de globalización y que no podemos silenciar. Es necesario responder a este grito. La exclusión y la destrucción de la naturaleza cuestionan *desde dentro* la lógica de la globalización.

El terrorismo es como la droga. Hay consumo de drogas porque la sociedad está enferma. El consumo de droga se da sobretodo en los países más desarrollados. Estados Unidos, Inglaterra y otros países ricos consumen droga porque son sociedades enfermas y decadentes. Es absurdo echar toda la culpa a los productores de drogas, que estarían en países lejanos y subdesarrollados. Se produce coca o amapola en Colombia o Afganistán porque hay mercado y consumo en los países ricos. El problema de la droga está en las sociedades más desarrolladas y en el corazón de la globalización. Igualmente la delincuencia es producto de la exclusión, del desempleo, del desprecio de los excluidos. El racismo es otro mecanismo de defensa de los poderosos frente a los excluidos. El terrorismo es tan irracional y violento como la droga, la delincuencia o el racismo. Todos estos males nacen desde dentro del sistema de globalización. La perversión de la globalización crea las condiciones para que surja el terrorismo.

La única manera de evitar las respuestas irracionales y violentas a los problemas de la exclusión y de la destrucción de la naturaleza, es buscar soluciones racionales y pacíficas. Si el terrorismo, la droga o la delincuencia son soluciones erradas y violentas, la única manera de evitarlas es buscar respuestas racionales y pacíficas. Si proyectamos una sociedad sin exclusión y en armonía con la naturaleza, si desarrollamos un pensamiento crítico y una ética de la vida, donde la vida para todos sea un valor absoluto, y si nos orientamos por la espiritualidad del Dios de la vida, entonces irá desapareciendo el terrorismo y los otros males internos de la globalización. No se puede combatir el terrorismo con más terror y más guerra. No podemos caer en la misma lógica de los terroristas. Si esto sucediera, la violencia no tendría límite alguno y caeríamos en el caos total.

Una actitud suicida e irracional es la de calificar de terrorista a todos los que buscan en forma racional y pacífica una sociedad alternativa. Hace poco, un diario de Costa Rica [2] calificó el pensamiento radical y crítico como "terrorismo intelectual". Según el comentarista, los que hacen una crítica al actual sistema de globalización del mercado y los que buscan una solución a los problemas que genera el sistema, serían los responsables intelectuales del terrorismo. No toman conciencia que la descalificación de las soluciones racionales y pacíficas lo único que consigue es dejar el campo abierto a las soluciones terroristas. Hoy hay miles y miles de científicos —economistas, sociólogos, ecólogos y también teólogos— buscando soluciones pacíficas a los problemas de exclusión y destrucción de la naturaleza. Por ejemplo el Foro Mundial de las Alternativas, el Foro Social Mundial reunido últimamente en Porto Allegre y que cree que otro mundo es posible, y tantos otros foros e instituciones que buscan en forma pacífica la construcción de alternativas al actual sistema de globalización neoliberal de mercado. Ésta es la búsqueda racional que irá descalificando, deslegitimando y haciendo desaparecer el terrorismo. Hay que combatir el terrorismo con conciencia, con esperanza, con alternativas y no con guerra y más terror.

Derrumbe ético y espiritual del sistema de globalización

El terrorismo es la reacción irracional y violenta que nace justamente por la ausencia de una alternativa racional y pacífica al sistema actual de globalización. El problema se agudiza cuando el gobierno de EE. UU. y sus aliados combaten el terrorismo con violencia y entran así en la lógica interna de los terroristas. Si la acción de los terroristas es irracional y violenta, también la acción de EE. UU. y sus aliados aparece como irracional y violenta. El terrorismo, venga de donde venga, además de irracional y violento, es ineficaz, pues no logra construir ninguna alternativa al sistema de globalización.

El terrorismo es ciego y no tiene proyecto histórico alguno. También el sistema de globalización, al caer en la lógica violenta de los terroristas, no sólo no logra destruir el terrorismo, sino que tampoco logra construir alternativas pacíficas y racionales. El anti-terrorismo cae en el espiral irracional, violento e ineficaz del terrorismo. Se hace visible la lucha ciega e irracional del odio contra la venganza. Tanto el terrorismo que nace para destruir el

[2] Cf. Periódico *La Nación*. Octubre 10 de 2001.

sistema, como el terrorismo del sistema que nace como respuesta para destruir el terrorismo, lo único que logra destruir es la dimensión racional, ética y espiritual de la humanidad. El terrorismo, venga de donde venga, desencadena de esta manera una crisis ética y espiritual incontrolable. El derrumbe de las torres gemelas en Nueva York simboliza así el derrumbe ético y espiritual del sistema actual de globalización.

Esta situación nos urge a la reconstrucción de alternativas racionales y pacíficas al sistema actual de globalización. Esta reconstrucción tendrá una dimensión económica y política, pero sobretodo exigirá una reconstrucción ética y espiritual de la humanidad. Urge reconstruir la esperanza para salir del caos total de valores, de proyectos, de conceptos, de mitos y de utopías en el cual nos ha sumergido el terrorismo y la guerra contra el terrorismo. Igualmente urge superar, al interior del cristianismo, del Islam, del judaísmo y de todas las religiones de la tierra, la crisis de fe en Dios como el Dios de la vida, cuya voluntad es la vida de todos y de todas.

El terrorismo es el mayor fracaso ético y espiritual de toda la humanidad. El terrorismo no tiene sentido alguno. Siempre se buscó dar a las guerras, incluso a las más perversas, algún "sentido", pero el terrorismo revela la ausencia radical de todo sentido. En el caos de valores y ausencia de sentido emergen y se refuerzan los discursos fundamentalistas: "justicia infinita", "guerra santa a occidente", Dios contra Ala, la Biblia contra el Corán. Ninguno de estos discursos habla de vida y de paz para la humanidad, sobretodo para los pobres y excluidos.

Todos los pueblos en este momento piden paz y no guerra. La paz sólo puede lograrse en una sociedad donde haya vida para todos y todas, en armonía con la naturaleza. Necesitamos una enorme fuerza ética y espiritual para tener esperanza y construir esta paz. Debemos unirnos cristianos, musulmanes y judíos, con los creyentes de todas las religiones, para pedir al Dios de la vida que nos haga capaces de construir esta paz. Que el pueblo de EE. UU. "no ceda a la tentación del odio y de la violencia, sino que se comprometa al servicio de la justicia y de la paz" (Juan Pablo II).

La que vivimos es una guerra de dioses falsos, una guerra entre fundamentalismos de todo tipo, donde el gran perdedor es la humanidad y sobretodo los pobres. Analicemos ahora qué es este fundamentalismo.

¿Qué es y cómo funciona el fundamentalismo?

El fundamentalismo, en sentido estricto, es un fenómeno propio sólo del Judaísmo, del Cristianismo y del Islam. Son las tres religiones que tienen un libro como fundamento. Son las religiones

del libro (Torah, Biblia, Corán). El fundamentalismo reciente nace como rechazo de la modernidad, de la cientificidad, del estudio histórico-crítico de los textos sagrados. Se absolutiza el sentido literal de los textos, rechazando una lectura hermenéutica y científica de ellos. Se rechaza, además, toda adaptación del texto a la cultura moderna. El fundamentalismo muestra una enorme pobreza teológica y espiritual.

El fundamentalismo no distingue entre religión y política y es utilizado normalmente con fines políticos. Los *textos* sagrados, fuera de todo *contexto* histórico, son utilizados como *pretexto* para atacar y destruir a todos los "enemigos" contrarios a los textos sagrados del fundamentalismo. El fundamentalismo utiliza los textos bíblicos como arma política, incluso militar. Si el fundamentalismo en sí es irracional, su instrumentalización política sí tiene una racionalidad. Esto sucede en todo fundamentalismo. Inicialmente fue el fundamentalismo protestante, luego el católico, el judío y el musulmán. No hay que confundir el fundamentalista con el conservador. El primero es irracional, el segundo es racional, utiliza *argumentos* teológicos y espirituales. Ambos, eso sí, se oponen a la modernidad y al humanismo.

Es importante distinguir entre diferentes tipos de fundamentalismo. El *fundamentalismo judío* insiste mucho en la fidelidad a la ley, a la Torah, al Sábado, a las fiestas religiosas y a las tradiciones en la manera de comer y vestir. El *fundamentalismo católico* actual nace como oposición al Concilio Vaticano II, insiste en la fidelidad a la Tradición (Mons. Lefèvre) y en la fuerza religiosa y política del Dogma, la Ley y el Poder centralizado. Condena la reforma de la Iglesia, el pluralismo, el ecumenismo y la dimensión social y liberadora de la fe. A veces se identifica con el viejo integrismo. Su influjo político lo ejerce en la alianza de la Iglesia con el poder político, con el Estado y las elites sociales dominantes.

En este momento tienen mayor importancia los fundamentalismos protestante (especialmente en los EE. UU.) y musulmán. El *fundamentalismo protestante* en el siglo XX profesa la teología de la prosperidad individual, donde el éxito, la salud, el dinero y el poder son vistos como signos del amor de Dios al creyente cristiano que tiene una obediencia ciega al Evangelio. Además piensa que Norteamérica permanecerá libre si retorna a los principios bíblicos fundamentales sobre la dignidad de la vida, la familia tradicional y la moralidad. Uno de los representantes típicos de esta corriente es Jerry Falwell y su movimiento "mayoría moral", que ha hecho posible que el fundamentalismo tenga una participación activa en la vida pública política norteamericana. La presidencia de Bush y la guerra contra Irak encuentra su legitimación de masas en un fundamentalismo de tipo escatológico y apocalíptico absolutamente irracional, pero tremendamente eficaz. Los libros

que se publican en esta línea superan normalmente un tiraje de 40 millones.

El *fundamentalismo musulmán*, en sus formas más recientes, es una reacción violenta contra el colonialismo occidental y contra los gobiernos árabes occidentalizados. Igualmente es una reacción contra una globalización que busca imponer su hegemonía cultural occidental. El objetivo de la reacción fundamentalista contra la globalización occidental es la transformación de la sociedad según los principios más radicales del Corán. Se asume el Corán en su sentido literal como un paradigma moral, social y político para la transformación de la sociedad. No hay diferencia entre religión, cultura y política en la construcción de un mundo radicalmente islamizado.

El radicalismo social, cultural y político del fundamentalismo islámico se expresa en la utilización de las verdades y los principios islámicos radicales. Fundamentado en el Corán, el fundamentalismo califica a todo enemigo como "infiel" y la guerra contra ellos es "guerra santa". El fundamentalismo tiene en sí mismo, internamente, su propia racionalidad religiosa, pero llega a ser irracional y violento en su lucha contra la globalización cultural occidental, hegemonizada por EE. UU. y las potencias europeas. La guerra anticolonial, que es plenamente racional y liberadora, se convierte, en el fundamentalismo, en una "guerra santa" irracional y violenta. El fundamentalismo islámico es ciego y carente de todo proyecto político universal de liberación. Su objetivo es la destrucción del "enemigo infiel", pero no propone un modelo alternativo de vida para toda la humanidad.

¿Qué papel juega el fundamentalismo islámico? Otorga a la resistencia y a la lucha anticolonial y antiglobalización una motivación ética, cultural y religiosa radical que logra cohesionar y dar identidad a pueblos y grupos sociales enteros. Como es una lucha irracional y ciega, nadie puede discutir o cuestionar sus métodos y objetivos. Su debilidad es su carácter violento, su carencia total de racionalidad y su incapacidad de construir proyectos alternativos universales.

Es necesario, por tanto, hacer notar cómo el fundamentalismo cristiano de George W. Bush se asemeja al fundamentalismo islámico de Osama Bin Laden, tal como aparece en la prensa de todos estos días. Bin Laden declara: "estos acontecimientos han dividido el mundo en dos campos, el campo de los creyentes y el campo de los infieles". Bush proclama: "o bien están con nosotros o están con los terroristas". Bin Laden jura por Dios que América no vivirá en paz hasta que la paz no reine en Palestina. Bush jura también por Dios que EE. UU. no se doblegará nunca en la guerra contra el terrorismo. Los dos declaran una guerra santa, uno contra los infieles, otro contra los fundamentalistas islámicos. Bush: "No

sabemos cuál va a ser el derrotero de este conflicto, pero sí cuál va a ser el desenlace... Y sabemos que Dios no es neutral". También habla de "justicia infinita", de "una larga campaña como no hemos visto ninguna otra jamás". Osama dice que cada musulmán debe "luchar por su religión". Bush llama a defender los valores occidentales y cristianos. Bush talibaniza a mil millones de musulmanes y Bin Laden sataniza al mundo occidental. Ambos buscan destruir edificios o personas que tienen una fuerte carga simbólica. Bush asegura que "vamos a utilizar cualquier arma de guerra que sea necesaria". Bin Laden también promete usar cualquier medio para destruir occidente. Para ambos la absolutización del fin, justifica todos los medios.

En este momento de nuestra reflexión es importante diferenciar claramente entre el fundamentalismo islámico y el Islam como pueblo y religión. El Islam se opone a una globalización cultural y espiritual occidental, pero no se opone a la globalización tecnológica y de los medios de comunicación. El Islam busca legítimamente rescatar la fuerza de su cultura y espiritualidad propia en contra de occidente. Algo parecido sucede en Japón, China, Vietnam y otros pueblos del Tercer Mundo. En la medida que los pueblos y culturas occidentales, sobretodo en los países más desarrollados y ricos, están en un proceso de decadencia y corrupción, es legítima la búsqueda de los pueblos del Tercer Mundo de rescatar su propia tradición cultural y religiosa, para construir una sociedad alternativa.

Idolatría y criminalidad: el cielo y la tierra en el conflicto mundial actual

La literatura bíblica apocalíptica —libros de Daniel y Apocalipsis de Juan— nos ha enseñado la estrecha relación que existe entre idolatría y crimen. La idolatría es la perversión del sentido de Dios o la sustitución de Dios por otros dioses. En la Teología de la Liberación decimos que el problema teológico fundamental no es demostrar la existencia de Dios, sino diferenciar el Dios de la vida de los ídolos de la muerte . El problema no son los ateos, sino los idólatras. El ateo no compromete a Dios con su vida, pero si el idólatra, que siendo opresor pervierte el sentido de Dios o sustituye a Dios por otros dioses. No basta decir que uno cree en Dios, es necesario decir en cuál Dios cree. Igualmente, un ateo debe explicitar de cuál Dios es ateo. En el conflicto actual mundial no está en juego la confrontación entre creyentes y ateos, "cristianos" y "marxistas", como en tiempos de la guerra fría. Hoy la confrontación es entre creyentes, pues todos creen en Dios, todos son religiosos, todos rezan a su Dios. El problema es discernir en cuál Dios creen los creyentes de cada lado.

La idolatría no es sólo una perversión teológica o espiritual, sino una perversión que penetra la dimensión económica, social y política, pues toda perversión del sentido de Dios —idolatría— implica criminalidad, y toda criminalidad implica una perversión del sentido de Dios. Cuando un sujeto humano o una institución mata en nombre propio, el crimen tiene un límite. El asesino muere en su asesinato. El acto de matar termina matando al asesino. Pero cuando el asesino se identifica con Dios o con dioses y mata en nombre de Dios o en nombre de los dioses, entonces logra dos cosas: puede matar sin límite alguno y puede matar con buena conciencia. Cuando se mata en nombre de Dios, el asesino no sufre desgaste alguno, ni en su ser ni en su conciencia, pero ciertamente pervierte el sentido de Dios. Ya no es Dios, sino una imagen construida y pervertida de Dios. O simplemente, ha sustituido a Dios por otros dioses. Detrás del crimen siempre está la idolatría, y es esta idolatría la que explica el carácter brutal del crimen y la buena conciencia del criminal.

Hoy en día, la idolatría es más frecuente de lo que imaginamos. Todo objeto es susceptible de ser idolatrizado. Los objetos se convierten en sujetos absolutos y los sujetos humanos en objetos. Existe la idolatría del mercado cuando éste se presenta como un sujeto divino que decide sobre la vida y la muerte de las personas. La tecnología —en si buena— se convierte en sujeto divino, cuando se presenta como un dios que solucionará todos los problemas humanos, incluso la muerte. Hay personas que se idolatrizan, que se presentan como dioses y que ven a todos los humanos como objetos. También pueden idolatrizarse como sujetos absolutos los valores e instituciones, como por ejemplo la libertad, la democracia, el poder o el dinero. Estos llegan a ser los dioses en cuyos altares se sacrifica la humanidad entera

En el conflicto actual que vive el mundo después del 11 de septiembre, la irracionalidad y la violencia de la masacre, tiene como explicación última la idolatría, es decir, la perversión del sentido de Dios o la sustitución de Dios por otros dioses. Esta idolatría está presente en todos los fundamentalistas, sean éstos musulmanes, judíos o cristianos. La perversión del sentido de Dios, y la destrucción brutal y generaliza de vidas humanas, van esencialmente juntas. La destrucción del "cielo" y la destrucción de la "tierra" son una misma destrucción.

Cristianos, judíos y musulmanes en la reconstrucción ética y espiritual de la humanidad

El carácter absoluto de la vida humana y la fe en Dios como el Dios de la vida, que quiere vida para todos y todas en armonía con

la naturaleza, es la referencia básica para toda reconstrucción ética y espiritual de la humanidad. Debemos abandonar todas las falsas absolutizaciones y reconocer que lo único absoluto es la vida humana y Dios, lo que en forma resumida ya lo decía Irineo: "Gloria Dei vivens homo, gloria autem hominis visio Dei" (La gloria de Dios es el ser humano vivo, la gloria del ser humano es la visión de Dios). La vida humana no es algo abstracto, sino algo tan concreto como tierra, trabajo, salud, educación, participación y fiesta. Todas estas necesidades básicas son imperativos absolutos y por lo tanto imperativos éticos y espirituales.

Un lenguaje ético y espiritual que no tenga esta referencia a la vida humana como un absoluto es un lenguaje vacío, sin sentido y por lo tanto ambiguo. El discurso religioso es también un discurso vacío y ambiguo, si no tiene como referencia fundamental y universal la vida humana como absoluto y Dios como el Dios de la vida. La reflexión teológica sobre la vida humana y el Dios de la vida debe ser realizada simultáneamente al interior del cristianismo, del islamismo y del judaísmo. Es una tarea común a todas las religiones, y el diálogo entre las religiones debe tener este tema como fundamental. La Teología de la Liberación asume hoy como prioridad este diálogo inter-religioso, pero un diálogo que no tengo como temas fundamentales los dogmas y leyes de cada religión, sino temas realmente teológicos y espirituales como son el hambre en el mundo, la paz mundial, la destrucción ecológicas y temas similares.

Capítulo VI

Futuro del Cristianismo en Occidente después de la guerra contra Irak

Victoria del Imperio-fracaso del Cristianismo

En la guerra contra el pueblo de Irak asistimos al fracaso de la *sociedad civil norteamericana:* fracasaron las Iglesias, las universidades, los medios de comunicación, los centros culturales y movimientos sociales. El poder militar ignoró y aplastó el poder civil. El poder civil en su mayoría terminó sometido al poder político.

La gran derrotada en esta guerra es la así llamada "civilización cristiana occidental". El gobierno de los EE. UU. desató la guerra en nombre de ésta y ésta se identificó con el poder imperial de los EE. UU. Se habló de un choque de civilizaciones (cf. Samuel P. Huntington: El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial), que muchos entendieron como un choque entre la civilización cristiana y la civilización musulmana. Lo que en realidad se vivió fue el choque entre la barbarie imperial norteamericana y las civilizaciones orientales y globales.

Más allá del fracaso de la sociedad civil norteamericana y el fracaso de la "civilización cristiana occidental", podríamos hablar lisa y llanamente del fracaso del cristianismo, sobre todo del cristianismo en los EE. UU. El gobierno militar imperial de los EE.

UU. contó para la guerra con dos fuerzas espirituales: con el silencio de la jerarquía católica norteamericana, silenciada por los escándalos sexuales, y con el apoyo explícito del fundamentalismo cristiano, especialmente aquel de origen protestante. Excluyo de este apoyo las minorías proféticas católicas y protestantes que en EE. UU. se opusieron valientemente a la guerra. Pero fueron minorías. El cristianismo como mayoría social en los EE. UU. apoyó la guerra contra Irak, por eso la victoria del Imperialismo de los EE. UU. es el fracaso del Cristianismo, especialmente en EE. UU., pero de alguna manera a nivel global-occidental.

Todo lo anterior nos llena de indignación profética y nos urge a crear un movimiento masivo, ético y espiritual, contra el Imperialismo político y militar global de los EE. UU. El fracaso del cristianismo occidental nos obliga a crear este movimiento ético y espiritual junto con todas las fuerzas humanas, culturales, éticas, espirituales y religiosas que militan contra la guerra y por la paz global. El fracaso del cristianismo occidental nos desafía a superar un cristianismo secularmente colonial, imperial y eurocéntrico. El fracaso del cristianismo occidental nos desafía a comenzar de nuevo, desde el Tercer Mundo, en diálogo con todas las fuerzas éticas, espirituales y religiosas del Tercer Mundo.

Recordando los primeros siglos del Cristianismo: el triunfo del cristianismo en la derrota del Imperio

En los tres primeros siglos del cristianismo se vivió una situación antagónica a la situación actual. El cristianismo nació y creció en la resistencia, deslegitimación y oposición al imperio romano. El cristianismo minó los fundamentos éticos, religiosos y espirituales del imperio romano. Podríamos decir que el triunfo del cristianismo implicó la caída del imperio.

En los orígenes del cristianismo se desarrollaron tres tendencias fundantes: el judeo-cristianismo, el cristianismo helenístico y el cristianismo apocalíptico. Esta corriente apocalíptica, la más radical y masiva en los orígenes del cristianismo, nació ya en el seno de la misma tradición judía, tal como se expresó en el libro del Daniel (cuya redacción final es de los años 167-165 antes de nuestra era). Fue también un componente importante de la conciencia humana y religiosa del Jesús histórico y se desarrolló con fuerza en las comunidades paulinas, en la tradición de los evangelios sinópticos y finalmente tuvo su expresión más desarrollada en el libro del Apocalipsis, escrito a fines del siglo primero de nuestra era. Fueron tres siglos de tradición apocalíptica dentro del judaís-

mo y del cristianismo que marcaron profundamente el movimiento de Jesús y las Iglesias apostólicas.

En la literatura apocalíptica el tema central es la oposición a los imperios. En el capítulo 7 del libro de Daniel los cuatro imperios que sucesivamente habían dominado al pueblo judío (el imperio babilónico, medo, persa y griego) son representados en la visión apocalíptica como 4 bestias. Especialmente es descrito como una bestia terrible el imperio de Antíoco IV Epifanes, rey del imperio griego seléucida, que en ese momento dominaba al pueblo judío. El pueblo judío, que resistía y luchaba contra la bestia griega, es el pueblo de los santos del altísimo, representado en la visión como el Hijo del Hombre, e. d. como una figura humana. Los imperios era bestias, el pueblo resistente al imperio era humano. La lucha del Pueblo de Dios contra los imperios era representada en la visión apocalíptica como la lucha de lo humano contra lo bestial. Dios interviene en la visión como un anciano que hace justicia: destruye las bestias (imperios) y da todo el poder al Hijo del Hombre (Pueblo de Dios), el cual construye el Reino de Dios. Esta es la visión del libro de Daniel capítulo 7, que expresaba la conciencia del pueblo judío, conciencia histórica asumida por el mismo Jesús, por el movimiento de Jesús y las iglesias cristianas posteriores.

En el Apocalipsis cristiano se asume la tradición de Daniel, ahora aplicada al imperio romano. En los capítulos 12-18 aparecen tres bestias: el imperio romano presentado como la bestia que viene del mar, Satanás presentado como la bestia que viene del cielo y que da todo su poder al imperio romano y el falso profeta que es la bestia 'espiritual' al servicio del imperio romano. La bestia-satanás es el 'anti-Dios', la bestia-imperio es el 'anti-cristo' y la bestia espiritual es el anti-espíritu' La ciudad de Roma es presentada como una mujer que cabalga sobre la bestia y que se emborracha con la sangre de los santos y mártires de Jesús (cap. 18). El Apocalipsis también representa en una visión el juicio y la caída del Imperio y de la ciudad de Roma. Los cristianos cantan: "cayó, cayó la gran Babilonia, la que dio de beber el vino de su furor a todas las naciones" (14, 8). Igualmente celebra el Reino de Dios como alternativa al Imperio (20, 1-6). Cuando Roma cae, baja del cielo la nueva Jerusalén, donde no hay sitio para los asesinos y los idólatras (21).

Toda esta tradición apocalíptica, dominante en los orígenes del cristianismo, muestra la clara contradicción de éste con el imperio romano. La conciencia apocalíptica es la conciencia política de los cristianos, pero también manifiesta su fuerza ética, espiritual y religiosa anti-imperial. Esta fuerza fue minando durante tres siglos los fundamentos mismos del imperio. La crisis global de la tradición apocalíptica se dio en el siglo IV, cuando el emperador Constantino "cristianizó" el imperio romano, dando a la Iglesia un

enorme poder económico y político, con lo cual la Iglesia cristiana llegó a ser la religión oficial del imperio. La Iglesia cayó en la tentación del poder, tentación que Jesús había rechazado como satánica. En esta Iglesia imperial y en este imperio cristiano desaparece la tradición de Jesús y toda la tradición apostólica posterior, pero especialmente desaparece la tradición apocalíptica.

La tradición cristiana auténtica desaparece oficialmente, pero en realidad sigue viva y activa en la profundidad del Pueblo de Dios, especialmente en la tradición monástica que nace en el desierto al norte de Egipto y en las montañas del Líbano y otros lugares evangelizados más allá de los límite del Imperio romano. Esta tradición oculta aparecerá en todas las reformas de la Iglesia: en las reformas protestantes, en las reformas apocalípticas radicales, y finalmente, en el ámbito católico en la gran reforma del Concilio Vaticano II, en los sínodos de Medellín y Puebla y, con toda su fuerza, en la Teología de la Liberación. En todas estas reformas reaparece la tradición de Jesús y la tradición apostólica. En forma especial reaparece la tradición cristiana apocalíptica, dentro de la cual el triunfo del movimiento de Jesús es vivido en la derrota del Imperio, con todas sus fuerzas y estructuras de muerte.

Desafíos para el Cristianismo en la situación actual

Hay dos realidades básicas que debemos asumir: el *fracaso del cristianismo occidental* en el triunfo de la globalización en su fase militar imperial y *el futuro del cristianismo en el Tercer Mundo* como fuerza ética y espiritual antagónica a las fuerzas de muerte del Imperio actualmente dominante.

Explicitemos esto en siete puntos:

1) En primer lugar pienso que el cristianismo no podrá desarrollar este movimiento ético y espiritual global en forma aislada, sino en diálogo con todas las religiones mundiales, especialmente presentes en el Tercer Mundo. El cristianismo sólo tiene futuro en el diálogo inter-religioso. Este diálogo no es una actividad mas entre otras muchas, sino una exigencia de sobrevivencia del cristianismo como tal.

2) En el diálogo específico del cristianismo con el Islam debemos tener presente que el fundamentalismo islámico ciertamente arrastró al Islam a una derrota. El Islam no logró derrotar en su seno al fundamentalismo. Sin embargo, en el triunfo del imperio contra Irak la derrota del cristianismo occidental es mucho mayor que la "derrota" del Islam. La victoria del Imperio es la derrota del cristianismo, pero la derrota de Irak no es en la

misma medida la derrota del Islam. El fundamentalismo islámico empujó al Islam a una derrota, pero el Islam como religión no sufre un fracaso tan grande como lo sufre el cristianismo occidental en general y el cristianismo al interior del Imperio norteamericano en especial.

3) El cristianismo sólo podrá superar su gran derrota al interior en esta victoria imperial si logra rescatar su identidad original. Este rescate sólo será posible desde los pobres del Tercer Mundo. Es desde este espacio social que el cristianismo podrá rescatar su identidad en contradicción con el cristianismo occidental e imperial. El cristianismo actual debe confrontarse con la tradición de sus orígenes: la tradición del Jesús histórico y la tradición apostólica tal cual es transmitida por los escritos del Nuevo Testamento. Pero también debe hacerlo desde los pobres del Tercer Mundo en diálogo con las grandes religiones del Tercer Mundo. No olvidemos que el cristianismo llegó al Asia, África y América Latina con la expansión del colonialismo europeo y posteriormente con la dominación del imperio de los EE. UU. Por eso debemos dialogar entre nosotros los cristianos del Tercer Mundo (África, Asia y América latina), pero también ahora con urgencia debemos dialogar con las grandes tradiciones religiosas del Tercer Mundo para lograr afirmar nuestra identidad cristiana contra ese cristianismo occidental ahora triunfante con el triunfo del imperio. Dicho de otra manera: el diálogo inter-religioso sólo será fecundo desde las víctimas de esta guerra colonial y ahora imperial. Especialmente los cristianos debemos dialogar con las víctimas del mundo islámico "derrotado" por un imperio que se dice cristiano.

4) Los temas éticos y teológicos del diálogo inter-religioso en el Tercer Mundo y desde el Tercer Mundo, deberán ser los grandes problemas que amenazan la vida humana y cósmica especialmente en el Tercer Mundo. Nuestro diálogo deberá ser así claramente bio-céntrico, dejando de lado nuestro Cristo-centrismo y mas aun nuestro eclesio-centrismo. No discutiremos en el diálogo inter-religioso la divinidad de Jesús o la Trinidad divina, sino que discutiremos sobre el militarismo, sobre la guerra, sobre el hambre en el Tercer Mundo, sobre la destrucción de la tierra y del agua y otros temas que amenazan la vida de la humanidad. A partir de este bio-centrismo radical abordaremos los problemas éticos, religiosos, espirituales y teológicos de la humanidad.

5) En este diálogo inter-religioso cada religión o tradición espiritual debe mantener su propia identidad, pues el objetivo del diálogo no es la conversión, la misión o la conquista espiritual de unos sobre otros, sino construir esa fuerza ética y

espiritual global que salve a los pueblos y culturas amenazados sobre todo en el Tercer Mundo. En este diálogo ninguna religión debe buscar su interés particular, el triunfo de su poder espiritual o la hegemonía de su visión teológica o ética, sino únicamente buscar salvar la vida de los pobres del Tercer Mundo.

6) El presidente de los EE. UU., y toda la corriente cristiana fundamentalista que lo apoyó, utilizó explícitamente el nombre cristiano de Dios, utilizó la Biblia, la oración, la Iglesia y el sentido misionero y mesiánico del cristianismo, para triunfar en su guerra contra Irak. ¿Cómo podríamos nosotros referirnos a estas mismas realidades cristianas sin cuestionar el uso fundamentalista que se hizo de ellas? Urge una radical revisión hermenéutica del uso de la Biblia, urge re-encontrarnos con el Dios de la vida contra todas sus manipulaciones idolátricas, urge rescatar el sentido histórico liberador de la Iglesia de Cristo en el mundo. Cuando tomamos la Biblia en las manos, tenemos que pensar que fue esa misma Biblia la que Bush utilizó para destruir toda una nación y proclamarse emperador cristiano del mundo. Cuando rezamos a Dios, debemos preguntarnos si estamos rezando al Dios de la vida o al ídolo de la muerte invocado en el "God bless America". Cuando entramos en la Iglesia, debemos preguntarnos si es posible estar en comunión con esa Iglesia en la cual los jefes militares del Imperio entraban para rezar y celebrar. Si queremos entrar en diálogo con las religiones del Tercer Mundo, especialmente con el Islam, debemos definir clara y públicamente nuestra identidad cristiana: en cuál Dios creemos, cuál Biblia leemos y cómo la interpretamos, a cuál iglesia pertenecemos y con cuál iglesia estamos en comunión y cuáles son nuestros principios éticos y espirituales.

7) Por último el diálogo inter-religioso debe hacerse en solidaridad con las minorías cristianas y religiosas que al interior de EE. UU. y Europa lucharon contra la guerra y por la paz. Debemos hacer el dialogo inter-religioso en solidaridad con el movimiento mundial por la paz. La fuerza ética y espiritual que surge del diálogo inter-religioso debe desarrollarse en comunión con todos aquellos, creyentes y no creyentes, que luchan por la paz y contra el Imperio y contra la globalización militar imperial.

Tercera Parte

Fundamentos para una reconstrucción del Cristianismo

Capítulo I

Lectura Popular de la Biblia

Introducción

La Lectura Popular de la Biblia es el Movimiento que en la actualidad busca poner la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo de Dios. Se busca así devolver la Biblia a su legítimo 'propietario', pues fue en el seno de ese Pueblo que la Biblia nació, creció, fue escrita e interpretada a través de los siglos. Este movimiento es llamado también Lectura Pastoral de la Biblia o Lectura Comunitaria de la Biblia. Es uno de los movimientos que hoy crece con más fuerza en toda América Latina y El Caribe, especialmente en las Comunidades Eclesiales de Base y otros espacios similares. Es un movimiento exigente y constante, que nace "desde abajo", con una estructura, metodología y objetivos a corto, mediano y largo plazo. Es un movimiento que está aportando mucho a la ciencia bíblica (exégesis), a la reforma de la Iglesia y al movimiento de liberación en nuestra sociedad, especialmente a la liberación de los pobres y excluidos.

La Lectura Popular de la Biblia asume dos documentos fundantes en la Iglesia católica: la constitución "Dei Verbum"

sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II (1965) y el Documento: "La Interpretación de la Biblia en la Iglesia" de la Pontificia Comisión Bíblica (15 de abril de 1993) [1]. Asume también toda la tradición de la Iglesia latino-americana representada por las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979). La Lectura Popular de la Biblia asume también toda la tradición y fuerza renovadora de la Teología de la Liberación.

Un nuevo espacio para la Palabra de Dios

Hoy existen dos espacios institucionalizados donde se lee e interpreta la Palabra de Dios: la Liturgia y la Academia. El *espacio litúrgico* de la Palabra de Dios debería responder a lo que nos pide el Concilio:

> ...la Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece en la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo" (DV No. 21).

La *mesa de la Palabra de Dios* sin embargo no es muy apreciada ni es tampoco abundante. En la Iglesia católica la liturgia eucarística tiene mucho más peso que la liturgia de la Palabra. La lectura de los textos es deficiente y el predicador normalmente no hace un estudio previo del sentido de los textos bíblicos, por eso la predicación es subjetiva, superficial y moralizante. En la liturgia de la Palabra, además, se da una fragmentación de los textos que impide captar el sentido global de las SSEE. El espacio litúrgico de la Palabra de Dios, a pesar de las reformas litúrgicas, sigue siendo un espacio descuidado y lejano a la vida del Pueblo de Dios. Se han hecho importantes encuestas a la salida de la Misa y alrededor del 80% de los fieles ya no recuerda cuales textos fueron leídos y mucho menos recuerda qué predicó el cura. En todo caso, la liturgia de la Palabra sigue siendo en principio un espacio importante para el conocimiento y celebración de la Palabra de Dios. Son millones los fieles que cada Domingo escuchan la Palabra de Dios.

El *espacio académico*, donde se estudia científicamente la Biblia, se ha desarrollado extraordinariamente en los últimos cincuenta años. El problema es que los avances, realmente extraordinarios, de la ciencia bíblica no llegan al Pueblo de Dios. La exégesis debería tener una dimensión eclesial, pastoral y espiritual, sin dejar por

[1] *Ibid.*, Publicada en Madrid por PPC en 1994, 133 págs.

esto su calidad científica fundamental. La academia es un mundo cerrado, donde los exégetas conversan entre ellos mismos. *Hay un abismo entre exégesis y Pueblo de Dios.*

Los dos espacios anteriores, legítimos y necesarios en sí mismos, pueden superar sus deficiencias estructurales si somos capaces de crear *un tercer espacio para la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios.* Este espacio nace "desde abajo", en el corazón del Pueblo de Dios organizado en comunidades y movimientos, donde en forma permanente y continuada se lee e interpreta la Palabra de Dios. En el Movimiento Bíblico actual se toma más en serio la Palabra de Dios que en la liturgia de la Palabra o en los estudios exegéticos académicos.

La Comunidad Eclesial de Base: espacio propio de la Lectura Popular de la Biblia

El Movimiento de Jesús, después de Pentecostés y antes de la institucionalización de las Iglesias, nació "por las casas", donde se reunían en pequeñas comunidades. Los Hechos de los Apóstoles nos da testimonio de ello, cuando nos dice que "partían el pan *por las casas*" (Hch 2, 46), donde además perseveraban en la enseñanza de los Apóstoles (la *Didajé* o tradición de la Palabra) y en la comunión (la *Koinonía*: "vivían unidos y tenían todo en común" y "no había pobre entre ellos" Hch 2, 45 y 4, 34-35). El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia [2], se organizaba así en las casas, donde se vivía simultáneamente la Didajé (Palabra), la Koinonía (Solidaridad) y la Eucaristía.

Cuando Pablo de Tarso, antes de su conversión, quizo destruir la Iglesia, tuvo que perseguir a los cristianos casa por casa: "entraba *por las casas* y se llevaba por la fuerza a hombres y mujeres y los metía en la cárcel" (Hch 8, 3). El centurión Cornelio, para escuchar el Evangelio de parte de Pedro, había reunido *en su casa* a sus parientes y a los amigos íntimos y es sobre esta primera comunidad gentil (no-judía) que caerá el Espíritu Santo igual que en Pentecostés sobre los apóstoles (Hch 10, 24 y 47). Pablo en Filipos convertirá a "Lidia y a *los de su casa*" y "predicará la Palabra del Señor al carcelero y a *todos los de su casa*" (Hch 16, 15 y 31-34). En Corinto "Crispo el jefe de la Sinagoga, creyó en el Señor *con toda su casa*" (Hch 18, 8). El movimiento de Jesús, según los Hechos de los Apóstoles, comienza en una casa en Jerusalén, donde la comunidad vive Pentecostés (Hch 2, 2) y termina en Roma donde Pablo

---

[2] Cf mi libro: *El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia.*

...en una *casa* que había alquilado recibía a todos los que acudían a él; predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno (Hch 28, 30-31).

Todo comienza y termina en una casa, donde se reúnen las primeras comunidades cristianas y donde se escucha y transmite la Palabra de Dios.

También hoy las pequeñas Comunidades Cristianas se reúnen por las casas para escuchar *la Palabra de Dios*. En esta Palabra encontramos la identidad y la fuerza de las comunidades. Nosotros los cristianos creemos en un Dios que habla, que se comunica, que se revela. Cuando leemos la Biblia, con fe y en comunidad, es Dios mismo que, en ese momento, nos dirige su Palabra. Dios no solamente habló en el pasado, sino que sigue hablando en el presente. Es un Dios vivo, que nunca ha dejado de comunicarse con su Pueblo. Nosotros en la oración *pedimos* muchas cosas a Dios, le *contamos* nuestros problemas, *hablamos* a Dios de nosotros mismos, pero casi nunca hacemos silencio para *escuchar* lo que Dios quiere comunicarnos. Cuando leemos la Biblia es cuando Dios se dirige a nosotros. La pequeña comunidad es el espacio privilegiado de este diálogo con Dios, diálogo comunitario casi ausente en la liturgia de la Palabra o en las grandes asambleas, donde solo se va a escuchar. La Comunidad de Base es la que hace posible, sobretodo a los pobres y excluidos, tomar la palabra y participar activamente en la interpretación de la Biblia, con todas sus consecuencias eclesiales y sociales.

En la lectura permanente, continuada y dialogada de la Palabra, tal como se da en las pequeñas comunidades, no sólo se *escucha* una Palabra, sino que se adquiere una *ciencia*, esa "ciencia suprema de Jesucristo (Fil. 3, 8). San Jerónimo nos recuerda que "desconocer la Escritura es desconocer a Cristo". Es así que en las pequeñas comunidades el Pueblo de Dios acumula y expresa una sabiduría propia, que no es posible construir en otros espacios. Por eso las Comunidades Cristianas de Base tienen tanto interés en la Biblia, para adquirir esa ciencia que les permite dar un testimonio vivo de Jesús en el corazón de nuestros pueblos y culturas. Las Comunidades Cristianas leen con preferencia los cuatro Evangelios como el punto de convergencia de toda la Biblia, AT y NT.

Biblia, Espiritualidad y Solidaridad

La Comunidad Cristiana escucha la Palabra de Dios en un contexto de oración y espiritualidad. Biblia y Espiritualidad van juntas. Pero falta el tercer elemento constitutivo de la Comunidad: la Solidaridad. Biblia, Espiritualidad y Solidaridad forman por lo

tanto una unidad. Una comunidad no puede dedicarse sólo a la Biblia, dejando de lado la Espiritualidad y la Solidaridad (sería una comunidad fundamentalista). Tampoco se puede vivir únicamente la Espiritualidad sin Biblia y Solidaridad (sería una comunidad espiritualista). Finalmente, no es cristiana una comunidad que sólo vive la Solidaridad, sin Espiritualidad y Biblia. Dios mismo es Amor, Palabra y Espíritu (AGAPE-LOGOS-PNEUMA). La Comunidad cristiana refleja la vida misma de la Trinidad cuando vive en su seno el Amor del Padre, la Palabra hecha carne que es su Hijo y la fuerza del Espíritu Santo. Las Comunidades Cristianas de Base que mas crecen hoy en día en América latina son justamente las Comunidades que logran articular la Lectura Bíblica con la Espiritualidad y la Solidaridad. Son las tres fuerzas que están renovando en la actualidad nuestras comunidades.

Tiempo atrás se daba una contradicción en América Latina entre las Comunidades Carismáticas (centradas casi exclusivamente en la oración) y las Comunidades Eclesiales de Base (centradas en la Lectura Comunitaria de la Biblia y en la solidaridad). Hoy estamos superando esa contradicción introduciendo con fuerza la Biblia y la solidaridad en las comunidades carismáticas y reforzando la Espiritualidad en las Comunidades Eclesiales de Base. Se ha logrado unir Espíritu (PNEUMA), Palabra (LOGOS) y Solidaridad (AGAPE).

Ciencia bíblica y Magisterio al servicio del Pueblo de Dios

El Pueblo de Dios, en su tarea de interpretar la Biblia, no está solo. Hay dos sujetos auxiliares a su servicio: *la Ciencia bíblica y el Magisterio*. Es importante decir esto, pues es evidente que el pueblo por sí mismo y sin ninguna ayuda va a realizar la tarea de interpretación de la Biblia. Pero también es necesaria insistir desde el comienzo, que estas ayudas no son absolutas: no están por encima, sino al servicio del Pueblo de Dios.

El problema actual, como ya habíamos dicho, es el abismo existente entre la *Ciencia bíblica* (exégesis) y el *Pueblo de Dios*. Esto está siendo superado en América latina de dos maneras: por un lado, dándole a la exégesis una orientación pastoral; por otro lado, formando a los agentes de pastoral lo mejor posible en los métodos exegéticos de estudio de la Biblia. La exégesis mantiene su nivel científico, pero su orientación y objetivo es ahora explícitamente la comunicación de la Palabra de Dios al Pueblo de Dios. También los agentes de pastoral, sin dejar de ser los líderes de la comunidad, se apropian de los instrumentos científicos necesarios para una com-

prensión más profunda de la Biblia. Cito aquí un texto de la Pontificia Comisión Bíblica:

> ...la ayuda de los exégetas es útil, para evitar actualizaciones mal fundadas. Pero hay que alegrarse de ver que gente humilde y pobre toma la Biblia en sus manos y puede aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma (cf. Mt. 11, 25) [3].

El Pueblo de Dios necesita también el servicio del *Magisterio* de la Iglesia, entendido como el responsable de la Tradición Apostólica al interior de la Iglesia. En esta Tradición continúa resonando la 'voz viva del Evangelio'. La Biblia es como una barca que navega en el río de esta Tradición. El Magisterio, con sus orientaciones, guía la interpretación de la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios. Pero no olvidemos que la autoridad máxima en la Iglesia no es el Magisterio, sino la Palabra de Dios y que el Magisterio esta *al servicio* de esta Palabra (DV No. 10).

Reconstrucción del sujeto intérprete de la Palabra de Dios

El Pueblo de Dios, organizado en comunidades y movimientos, es el espacio fundamental para interpretar la Biblia, con la ayuda de la Exégesis y del Magisterio. Es necesario sin embargo definir cómo el Pueblo de Dios se constituye en Sujeto intérprete de la Palabra de Dios. Hoy vivimos en un mundo, donde el sujeto es aplastado como sujeto, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Especialmente son negados como sujetos los pobres y excluidos, y entre ellos sobre todo la mujer, los jóvenes, los indígenas, los negros, los campesinos y tantos otros. Un pueblo aplastado y reducido a objeto, ciertamente no es capaz de interpretar la Palabra de Dios.

En la construcción del sujeto es importante recordar la afirmación bíblica sobre el Espíritu, que orienta al ser humano hacia la Vida y afirma su Libertad frente a la ley y la institución. El régimen de la ley, opuesto al régimen del Espíritu, destruye al ser humano en general y específicamente lo destruye como sujeto intérprete de la Palabra de Dios. En una sociedad o Iglesia autoritaria, donde el poder y la ley se afirman como sujetos absolutos, desaparece la Libertad, el Espíritu y la vida. Solo el sujeto que afirma su derecho

---

[3] *Ibid.*, págs. 123.

a la vida como un absoluto puede ser sujeto activo en la interpretación de la Biblia.

San Pablo es el que mejor expresa esta realidad del ser humano, que se afirma como sujeto cuando opta por la Libertad y no por la Ley; cuando opta por el Espíritu y no por el Pecado; cuando opta por la vida y no por muerte. Es en esta experiencia del Espíritu, la Libertad y la Vida que el ser humano se realiza como sujeto. El ser humano es sujeto, cuando por la fe se abre al Espíritu, se libera de la Ley y orienta a la Vida. El sometimiento absoluto a la Ley, el dominio del Pecado y la orientación a la Muerte van juntos y destruyen al ser humano como sujeto. Pablo nos muestra la relación entre Ley, Pecado y Muerte:

> "El poder de la muerte es el Pecado, la fuerza del Pecado, la Ley" (1Cor. 15, 56). "Cristo nos rescató de la maldición de la ley" (Gal. 3, 13). "Para ser libres nos libertó Cristo" (Gal. 5,1). "Han roto con Cristo todos cuantos buscan la justicia en la ley" (Gal. 5, 4). "Si son conducidos por el Espíritu, no están bajo la Ley" (Gal. 5, 18). "La ley del espíritu (la fe) que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte" (Rom. 8, 2).

En la tradición cristiana el sujeto que interpreta la Biblia no es un individuo aislado, sino fundamentalmente un sujeto que vive en comunidad. Por eso privilegiamos la interpretación *comunitaria* de la Biblia por encima de la interpretación puramente personal. Es la exigencia de la comunidad lo que da solidez, continuidad y dimensión social a la Lectura de la Biblia.

Características del sujeto intérprete en la Iglesia

En primer lugar hay que destacar la *autoridad y legitimidad* que tiene todo bautizado y toda bautizada para leer e interpretar con fe la Palabra de Dios en la Iglesia. Supuesto que lo haga en comunidad, apoyado por la ciencia bíblica y el magisterio. La autoridad y legitimidad del intérprete no viene fundamentalmente del ejercicio de un ministerio institucional, sino que nace directamente de la comunidad y de su capacidad real para interpretar la Palabra de Dios en las condiciones que hemos descrito.

Los hombres y mujeres de la comunidad que interpretan la Biblia, lo hacen también con *autonomía*. No son dependientes, ni es necesario motivarlos y empujarlos a cada momento. Tienen 'motor propio', que les permite caminar con 'autonomía de vuelo'. La raíz de esta autonomía está en la relación directa y permanente que tienen todos los intérpretes con la Biblia, leída e interpretada en

comunidad, con Espíritu y Libertad, con el apoyo de la Exégesis y el Magisterio. Esta ruptura de la dependencia es fundamental para que nazca una interpretación de la Palabra de Dios "desde abajo", desde el corazón del Pueblo de Dios. Esta ruptura de la dependencia no significa rechazo de la autoridad de la Iglesia o de la ayuda que pueda venir de la ciencia bíblica.

Los intérpretes de la Palabra de Dios actúan también con *seguridad*. El autoritarismo creó en los laicos y laicas una tremenda inseguridad en su trabajo de interpretación de la Biblia. La legitimación teórica y la construcción práctica del auténtico sujeto intérprete de la Biblia va permitiendo superar esa inseguridad y las causas que la generan. Esta seguridad del sujeto va acompañada también de la firmeza, entereza y audacia para proclamar la Palabra de Dios. La última característica del sujeto intérprete es la *creatividad*. Un sujeto que actúa con Espíritu y Libertad, con autoridad y legitimidad propias, que rompe la dependencia de los esquemas y poderes y que actúa con seguridad y audacia, ciertamente será creativo en su interpretación de la Biblia.

La Iglesia del futuro es aquella donde todo el Pueblo de Dios tenga la Biblia en sus manos, en su corazón y en su mente y donde todos los bautizados interpreten la Palabra de Dios con Espíritu y Libertad, con autoridad, legitimidad, autonomía, seguridad y creatividad. Esta Iglesia sólo puede construirse en pequeñas comunidades de base, donde todos y todas pueden leer e interpretar la Biblia, con la ayuda de la ciencia y del magisterio.

El Pobre como sujeto privilegiado de la Palabra de Dios

Hemos dicho que todo bautizado puede ser sujeto intérprete de la Palabra de Dios, en comunidad y con ayuda de la ciencia bíblica y del magisterio. Todo bautizado puede, con Espíritu y Libertad, hacer una interpretación de la Biblia en la Iglesia con autoridad, legitimidad, autonomía, seguridad y creatividad. Esto que hemos afirmado de todos los bautizados al interior del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar con mayor radicalidad y fuerza en referencia al *pobre*, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. Por eso exclama Jesús:

> Yo te bendigo Padre Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños (Mt. 11, 25; Lc. 10, 21).

La pobreza real y espiritual es lo que le permite al ser humano una mayor necesidad de vivir la fe en comunidad, una mayor

disposición a ser ayudados por la ciencia y el magisterio, una mayor libertad frente a la ley y una mayor apertura al Espíritu. Nada más inquietante cuando en estas condiciones específicas el pobre nos dice con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía y seguridad: "¡Esto es Palabra de Dios!". La fuerza espiritual de los pobres ha generado una nueva manera de leer e interpretar la Biblia que ha permanecido por décadas, aun en situaciones de total abandono por parte de la Iglesia y de represión por parte del Estado. Esa ha sido la experiencia en Centro América de los "campesinos Delegados de la Palabra de Dios". Cuando tengamos cien o mil de estos Delegados de la Palabra por cada sacerdote, entonces el Movimiento Bíblico Popular será una realidad.

Los nuevos sujetos en la interpretación de la Biblia

Hemos afirmado que el sujeto privilegiado de la Palabra de Dios es el pobre, pero este sujeto genérico irrumpe hoy en la Iglesia desde culturas y razas diferentes, desde una condición concreta de género (varón-mujer) y de generación (jóvenes).

El sujeto que ha irrumpido con mayor fuerza y novedad en la interpretación bíblica en los últimos diez años es el *indígena*. El indígena tiene más de 500 años en esta tarea, pero es en los últimos años que su labor hermenéutica impacta y cuestiona la totalidad de las Iglesias. Estos son algunos *principios hermenéuticos* que aquí deseo resumir brevemente. En *primer lugar* la distinción entre el Libro de la Vida y el Libro de la Biblia. El cosmos, la cultura y la religión indígena es ese Libro de la Vida, donde descubrimos originalmente la Revelación de Dios. La Biblia es un instrumento para hacer el discernimiento de la Revelación de Dios en el Libro de la Vida, a condición de que sean los mismos sabios indígenas los que utilicen con sus propias manos ese instrumento que es la Biblia. El taller bíblico tiene como finalidad justamente entregar la Biblia a los indígenas para que ellos mismos hagan un discernimiento específico de la Revelación en su propia tradición religiosa. Un *segundo principio* hermenéutico es la relación de mutua intelección entre tradición indígena y tradición bíblica: cuanto más se conoce la tradición indígena, es posible un mejor conocimiento de la tradición bíblica. Y viceversa: el conocimiento de la Biblia lleva a un mejor conocimiento de la tradición cultural y religiosa indígena. Esta comprensión mutua sólo en posible en un plano de igualdad, donde nadie pretende dominar espiritualmente al otro. Un *tercer principio* es el de la reconstrucción mutua. Todas las tradiciones religiosas, cristianas e indígenas, quedaron destruidas por las conquistas coloniales. Un vez escuché lo siguiente a un sabio indígena:

...nuestra religión es como un cántaro roto, sólo quedan pedacitos dispersos. El estudio de la Biblia nos ha ayudado a reconstruir el cántaro roto de nuestra tradición.

Pero yo pienso lo mismo del cristianismo: la tradición bíblica está hecha pedazos en nuestras iglesias, sólo queda de ellas pedacitos dispersos. El contacto con las tradiciones indígenas nos ha ayudado a reconstruir la letra y sobre todo el espíritu de nuestra tradición [4]. Una hermenéutica semejante a la hermenéutica indígena, han desarrollado los grupos afro-descendientes.

Otro sujeto que irrumpe con fuerza en el siglo XX en todos los ámbitos de la sociedad y del pensamiento es *la mujer*. Existe una literatura enorme de relecturas bíblicas desde la mujer. Más aún, hoy se introduce en nuestra hermenéutica el concepto de *género* (femenino y masculino), como categoría teórica transversal de interpretación de toda la Biblia. No cabe duda que la Biblia fue escrita en un contexto patriarcal, lo que nos obliga a una reconstrucción del sentido literal de muchos pasajes de las SSEE. La Biblia como totalidad, y sobre todo el Espíritu con el cual la Biblia fue escrita, no tiene un sentido patriarcal; más aún, hay textos en la Biblia misma, quizás escritos por mujeres, que pugnan contra el sentido patriarcal de otros textos.

Otros sujetos que irrumpen en el Pueblo de Dios y que crean su propia interpretación de la Biblia son los jóvenes, los niños, los grupos ecologistas, los campesinos, los grupos marginales urbanos y tantos otros. Aparecen continuamente artículos titulados: "Lectura campesina de la Biblia", "Los jóvenes leen la Biblia", "La Biblia y el grito de la tierra", "La Biblia en el corazón de la gran ciudad", "Los excluidos leen la Biblia desde la exclusión", etc.

Primacía del Sentido Espiritual de la Biblia

Ya es clásica la distinción de los sentidos de las SSEE: el sentido literal, el sentido histórico y el sentido espiritual. Nuestra opción hermenéutica preferencial en América Latina es por el sentido espiritual de las Escrituras, pero sin descuidar el sentido literal e histórico. Existen dos tendencias que son nocivas: los que trabajan el sentido literal e histórico del texto bíblico, dejando de lado y a veces destruyendo su sentido espiritual (tendencia común en los países desarrollados). Y la tendencia contraria, igualmente nociva, de los que trabajan el sentido espiritual del texto, descuidando su

[4] Cf mi artículo: "Hermanéutica indígena", en *Ribla*.

sentido literal e histórico (tendencia común entre nosotros en América Latina). Ni literalismo ni espiritualismo.

El *sentido literal* nos exige descubrir el texto bíblico en su objetividad, personalidad y totalidad. La *objetividad* es indispensable para sentir el texto como un texto diferente de nosotros, para leer lo que dice el texto y no leer en el texto lo que ya tenemos en la cabeza. La *personalidad* del texto se revela en el estudio de su género literario, de su lenguaje, de sus símbolos y mitos propios. El sentido literal nos exige también descubrir el texto en su *totalidad.* La práctica teológica y litúrgica normalmente fragmenta los textos. Por eso el primer trabajo en un taller bíblico es estudiar la estructura global del libro bíblico, a través de la cual descubrimos el sentido global de texto, antes de profundizar en alguna de sus partes o versículos. En nuestra hermenéutica utilizamos todos los métodos exegéticos modernos para interpretar el sentido literal del texto, pero tenemos una actitud crítica con el espíritu de estos métodos, pues muchas veces no es el Espíritu con el cual la Biblia fue escrita y con el cual nosotros tratamos de trabajar en nuestras comunidades. Utilizamos los materiales producidos por la exégesis académica, pero no entramos en su casa, sino que con esos materiales construimos una casa propia. El sentido literal del texto es importante, pues lo que la gente tiene en definitiva en sus manos es un texto. Terminado un curso con las comunidades, lo que queda en forma permanente es el texto.

El *sentido histórico* es el sentido del texto que descubrimos a partir de la historia detrás del texto, de la historia del texto y la historia delante del texto. El texto bíblico no cae del cielo, sino que nace en una historia determinada, por eso es importante estudiar el contexto económico, político, social, cultural y religioso en el cual nace el texto bíblico. También el texto no se escribe de una vez y por una sola persona, de ahí la importancia de reconstruir el proceso histórico de la 'escrituración' del texto sagrado. Por último, hay una historia delante del texto, puesto que los textos hacen historia, son recibidos e interpretados por comunidades a lo largo de la historia. El texto se va cargando de sentido en la historia posterior a su escrituración. El sentido histórico posterior al texto nos permite entender toda la potencialidad de sentido implícita en el texto. En el sentido histórico del texto es muy importante reconstruir la historia *desde la perspectiva del pobre*. La historia no es neutra. En este punto debemos ser cautos y vigilantes con la interpretación sociológica de la Biblia que se hace en la academia del primer mundo. Debemos utilizar los descubrimientos o resultados de esta interpretación sociológica, pero re-interpretarlos desde la perspectiva liberadora del pobre. Esta opción hermenéutica por el pobre no es artificial, sino que es la opción misma de Dios y normalmente de los escritores bíblicos.

En nuestro camino hermenéutico latino-americano insistimos sobre todo en *el sentido espiritual* del texto bíblico, sin descuidar su sentido literal e histórico. El sentido espiritual tiene tres dimensiones: 1) El sentido del texto mismo cuando es leído e interpretado directamente como Palabra de Dios. 2) El sentido del texto cuando descubrimos la Palabra de Dios en el Libro de la Vida a la luz del texto bíblico. La Biblia nos revela directamente la Palabra de Dios, pero también la Biblia nos revela dónde y cuándo Dios se revela hoy en nuestra historia. En ambos casos escuchamos la Palabra de Dios. Si yo descubro la presencia y la revelación de Dios en la historia actual a la luz de un texto bíblico, el mismo texto bíblico adquiere un nuevo sentido, hay una producción de sentido al interior del texto mismo. 3) El texto tiene un nuevo sentido espiritual cuando nosotros llegamos a ser parte del texto y el texto parte de nuestra vida. El que escucha la Palabra de Dios en el texto bíblico, llega a ser parte del sentido espiritual del texto y nuestra respuesta de fe a esa Palabra, puede llegar a transformar el sentido literal e histórico del texto mismo. El sujeto intérprete es así parte del sentido del texto bíblico. La interpretación del texto ha permitido expresar y estructurar la fe del Pueblo de Dios, por esto este Pueblo se siente parte de la historia bíblica.

En la Comunidades es importante la distinción entre *Biblia y Palabra de Dios*. La Palabra de Dios se revela en la Biblia, pero también se revela en nuestra historia actual. Dice un texto de San Agustín:

> La Biblia, el segundo Libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de fe y de contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios [5].

Las comunidades insisten hoy, con razón, en el primer libro de Dios, el Libro de la Vida: la Revelación de Dios en el cosmos, en la historia, en la comunidad, en las culturas y en las religiones ancestrales. La Biblia —como dice el texto citado de San Agustín— sería el segundo libro de Dios, para ayudarnos a descifrar ese Libro de la Vida. La Biblia también nos transforma a nosotros mismos para recuperar esa mirada de fe y de contemplación que nos permite descubrir en el Libro de la Vida esa gran revelación de Dios. Si utilizamos la Biblia en esa doble función, la Biblia y nosotros quedamos transformados y el Libro de la Vida se hace más transparente y revelador. Si yo con la Biblia descubro la Palabra de Dios en la realidad, la Biblia adquiere un nuevo sentido, nosotros recuperamos la mirada de fe y contemplación y podemos transformar todo el Libro de la Vida en una gran revelación de Dios.

---

[5] Citado por Carlos Mesters en: *Flor sin Defensa*. (Ed. Clar No. 16) Bogotá 1984, pág. 28.

En el descubrimiento del sentido espiritual de la Biblia es muy importante en América Latina el método *ver-juzgar-actuar*. Lo primero no es leer la Biblia, sino hacer un análisis de la realidad *(ver)*. En un segundo momento se lee la Biblia para hacer un discernimiento de la presencia de Dios en la realidad y también interpretar la realidad a la luz de la Palabra de Dios *(juzgar)*. Finalmente se programa la práctica de transformación de la realidad *(actuar)*, realidad que había sido ya analizada (en el *ver*) y discernida por la Palabra de Dios (en el *juzgar*). La Biblia es leída así como un instrumento de discernimiento entre el *ver* la realidad histórica y el *actuar* en esa misma realidad histórica. La Biblia no está ni al comienzo ni al final, sino en el centro de un proceso que comienza en la realidad con el *ver* y termina en la realidad con el *actuar*.

El sentido espiritual puede llegar a ser como un viento y un fuego desatado en la comunidad (como en Pentecostés), por eso es muy importante 'controlar' este sentido espiritual con el sentido literal e histórico del texto bíblico. Para establecer este sentido literal e histórico la ciencia bíblica viene en ayuda de la comunidad.

Lectura Orante de la Biblia (Lectio Divina)

También en la actualidad es importante en la comunidades y en las personas la Lectura Orante de la Biblia ('Lectio Divina'), método y escuela que nos permite descubrir el sentido espiritual de la Biblia. En esta lectura se une la oración, la lectura, la meditación, la contemplación y el testimonio. La oración es nuestra respuesta a la revelación de la Palabra de Dios. Se plantean normalmente cuatro preguntas: qué dice el texto, qué me dice el texto, qué me hace decir el texto a Dios y cómo yo actúo conforme al texto. En toda esta hermenéutica espiritual el texto crece con la experiencia espiritual de la comunidad.

En este camino se dan los siguientes pasos:

- Oración en comunidad, especialmente para pedir la luz del Espíritu Santo.
- Lectura del texto bíblico en comunidad, en voz alta y lentamente.
- Comentario del texto entre todos los participantes de la comunidad.
- Oración en silencio para recibir y escuchar el texto como Palabra de Dios.
- Conversión y compromiso para vivir conforme a la Palabra de Dios.
- Oración final de acción de gracias y de petición.

Lectura Comunitaria de la Biblia y la Reforma de la Iglesia

El camino hermenéutico que hemos propuesto hasta aquí nos lleva necesariamente a una reforma de la Iglesia. Si entregamos la Biblia al Pueblo de Dios, si ponemos la ciencia y el magisterio al servicio de la interpretación de la Biblia que hace el Pueblo de Dios, si preparamos ministros de la Palabra en las comunidades de base, si todos los bautizados, especialmente los pobres y los excluidos proclaman la Palabra de Dios con libertad, autoridad, legitimidad, autonomía y seguridad, si las comunidades de base se apropian del sentido espiritual de la Biblia, *entonces la reforma de la Iglesia se hace inevitable*. Toda reforma de la Iglesia ha comenzado históricamente con un fuerte movimiento bíblico en el seno del Pueblo de Dios. La reforma no la hacen los jerarcas, los teólogos o los exégetas, sino un Pueblo organizado en comunidades que descubre el sentido de la Palabra de Dios. La Biblia es el canon de la fe, es decir, la medida o el criterio de discernimiento de la experiencia espiritual y eclesial. El Pueblo de Dios se apropia de este canon y con el canon en la mano, en el corazón y en la mente impulsa la reforma de la iglesia.

El movimiento bíblico comunitario, con la ayuda de la ciencia bíblica y del magisterio, se propone hoy descubrir el Jesús de la historia antes del cristianismo, el movimiento de Jesús antes de las Iglesias apostólicas, la institucionalización de las Iglesias antes de la Cristiandad constantiniana. Esta búsqueda de los orígenes del cristianismo, no tiene como objetivo llevar a la Iglesia a vivir como en los primeros siglos, sino busca rescatar el sentido de los orígenes, para reformar la Iglesia y el cristianismo en la actualidad. La historia de los orígenes que encontramos en la interpretación de la Biblia es el canon o criterio para reformar la Iglesia en la actualidad. En los siglos IV y V, principalmente con los 4 primeros concilios ecuménicos, nació una *Cristiandad Imperial* que cambió profundamente el sentido original del Cristianismo. De hecho los 4 concilios sustituyeron a los 4 Evangelios. La Lectura Comunitaria de la Biblia buscan refundar la Iglesia a partir de la historia bíblica de sus orígenes.

La Palabra de Dios como fuente de Vida y Esperanza

Hoy necesitamos más que nunca reconstruir la Vida y la Esperanza, especialmente entre los más pobres. La esperanza no es sólo una virtud teologal, sino además una orientación estratégica, una metodología, una inspiración y una fuerza en la búsqueda de

alternativas, donde haya vida para todos y todas. En el sistema actual nos sentimos aplastados por la desintegración, la fragmentación, la crisis de valores, la destrucción de las relaciones sociales, la violencia y la corrupción. Entran en crisis las instituciones tradicionales como la familia, el Estado y la democracia. Nos imponen un modelo económico y tecnológico que excluye a las mayorías y destruye la naturaleza. Surge una globalización con características idolátricas y destructivas. Muchos se sumergen en la desesperanza, la confusión y la desintegración espiritual. Otros buscan la salvación en la fuga en un mundo ilusorio o en el sometimiento total al poder de la ley y del dogma, que reprime internamente toda creatividad teológica y espiritual y que destruye o ignora la dimensión de la Utopía, del Espíritu y de la Libertad en la construcción del Reino de Dios. La Lectura Popular de la Biblia nos permite resistir a todas estas fuerzas de muerte y nos permite simultáneamente construir caminos de vida y esperanza.

La transformación de nuestra sociedad no tiene solamente una dimensión económica y social, sino también una dimensión cultural, ética y espiritual. América latina sigue siendo un continente profundamente religioso, por eso que ninguna revolución es posible sin una transformación de la conciencia religiosa, de los códigos e imaginarios religiosos colectivos y de la misma gramática y simbología de la fe. En este campo de las transformaciones espirituales la Lectura de la Biblia tiene una eficacia masiva y popular. Muchos movimientos sociales han comenzado con una trabajo de interpretación bíblica. La lectura Popular de la Biblia nos ayuda no tanto en la lucha contra el sistema, pero si en la resistencia ética y espiritual contra el espíritu del sistema. Nos permite estar en el mundo, sin ser del mundo. La Lectura Popular de la Biblia nos permite triunfar en esa lucha que describe Pablo en su carta a los Efesios:

> Nuestra lucha no es contra fuerzas humanas, sino contra los Gobernantes y Autoridades que dirigen este mundo y sus fuerzas oscuras. Nos enfrentamos con los espíritus y las fuerzas sobrenaturales del mal (Ef. 6, 12. Traducción Biblia latinoamericana. Leer todo el texto de Ef. 6, 10-20).

En esta lucha utilizamos "la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios" (Ef. 6, 17). fin.

Capítulo II

El Jesús de la Historia y los 4 Evangelios

Introducción

Nuestra presentación busca rescatar el carácter fundante y la fuerza espiritual del *Jesús de la historia* y la necesidad de *interpretar los 4 Evangelios* desde este Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. Afirmamos la prioridad del Jesús de la historia sobre el Jesús "definido" por el dogma (niceno-constantinopolitano) o por los teólogos. En segundo lugar queremos proponer los 4 Evangelios como memoria, credo y canon para una *reforma de la Iglesia*. Constatamos la crisis o quizás fracaso de la así llamada "Civilización Cristiana Occidental" y la necesidad de construir una alternativa que sea fuente de *vida y esperanza para el mundo*, donde haya vida para todos y todas en armonía con la naturaleza. Esta alternativa solo podrá nacer desde el Tercer Mundo y en diálogo con las grandes religiones.

En nuestro camino hermenéutico y en nuestro trabajo bíblico en América Latina aprovechamos lo mejor de la producción exegética del primer mundo, pero buscamos un espíritu nuevo y un camino nuevo. También dejamos claro que el horizonte de nuestro trabajo no es fundamentalmente la modernidad o la post-modernidad, sino los procesos de liberación en América latina. Nuestra

opción hermenéutica fundamental es la opción preferencial por los pobres. También abordamos el problema del *sujeto intérprete de la Biblia* y proponemos la Iglesia Pueblo de Dios como el espacio privilegiado para la construcción de ese sujeto intérprete. En el Movimiento Bíblico Comunitario o Popular afirmamos que es indispensable superar el abismo entre Exégesis y Pueblo de Dios y valorar el acompañamiento de la Exégesis y del Magisterio al trabajo interpretativo de las Comunidades.

Lo que aquí presentaremos es una propuesta, que puede ser criticada, rechazada o aceptada. Más que propuesta es un programa de trabajo, una orientación hermenéutica para trabajar en el futuro.

Primera parte: el camino recorrido en la búsqueda del Jesús histórico

1: Desde el siglo XIX al siglo XXI: tres grandes etapas

Empecemos reconociendo tres etapas en la búsqueda del Jesús histórico:

La primera etapa (siglo XIX y comienzos del XX) fue aquella etapa liberal y pre-crítica, en la cual surgieron innumerables obras sobre la "vida de Jesús, con una clara tendencia idealista, psicológicas e imaginativa.

La segunda etapa, por el contrario, fue ultra crítica y negó toda posibilidad de reconstruir el Jesús histórico. Típico de esta etapa es R. Bultmann con su libro "Jesús" de 1926, donde reacciona contra la etapa liberal anterior. Se dice que del Jesús histórico solo sabemos "que" existió, pero nada mas. El escepticismo frente al Jesús histórico es total: "no podemos saber nada de la vida y enseñanza de Jesús". Todos los Evangelios son creación de la fe de las primeras comunidades cristianas.

La tercera etapa, iniciada por E. Käseman (1953), nos ha permitido felizmente superar el escepticismo de la etapa anterior y recuperar la confianza exegética que el encuentro con el Jesús de la historia si es posible. El paso de la "historia de las formas" a la "historia de la redacción", nos ha permitido reconocer en el texto de los Evangelios la diferencia y la continuidad entre el Jesús histórico antes de su muerte y la tradición oral de la Iglesias y la labor redaccional de los diferentes evangelistas. En esta etapa se estudian los textos desde una perspectiva histórica, geográfica, arqueológica, cultural y sociológica.

2: Criterios de credibilidad

En esta búsqueda del Jesús histórico se han utilizado *los siguientes criterios de credibilidad histórica:*

Criterio de dificultad: acciones y dichos de Jesús que son incómodos para la Iglesia primitiva y que nunca ésta habría inventado. Por ejemplo el pasaje de Jesús y la mujer sorprendida en adulterio (Jn. 8, 1-11). También el bautismo de Jesús por Juan, le negación de Pedro, la traición de Judas, y muchos otros que la tradición oral y escrita no puede suprimir únicamente porque pertenecen al Jesús de la historia.
Criterio de discontinuidad y originalidad: prácticas de Jesús que están en continuidad, pero que no se derivan del judaísmo anterior y que están en discontinuidad con el cristianismo naciente. Cuanto más conocemos el judaísmo y los orígenes del cristianismo, descubrimos la originalidad genial y sorprendente del Jesús histórico.
Criterio de testimonio múltiple: hechos y dichos de Jesús que aparecen en varias fuentes independientes (Marcos, Q, fuentes propias de Mt., Lc. y Jn.). Por ejemplo la multiplicación del Pan o el enfrentamiento de Jesús con el templo.
Criterio de coherencia: entre todos los datos históricos recogidos con los criterios anteriores. Todo aquello que calza con el estilo propio de Jesús.
Criterio de rechazo: dichos y hechos de Jesús que explican su rechazo y crucifixión. El Jesús histórico enfrentó, irritó, molestó a casi todas las autoridades (fariseos, escribas, herodianos, saduceos y sacerdotes). Todo esto explica porque fue rechazado y crucificado. Todas aquellas palabras y hechos de Jesús que están en armonía con el sistema religioso o político de su época, difícilmente serán del Jesús histórico.
Criterio de sintonía: con el contexto geográfico, cultural, social y político de la época de Jesús.

Nos da alegría y tranquilidad el situarnos en la tercera etapa, donde tenemos finalmente *certeza* de que el encuentro con el Jesús de historia es posible e igualmente conocer los criterios de historicidad que nos ofrece una *metodología* para reconstruir el Jesús de la historia. Esto no es fácil, pues tendremos que dar una lucha permanente contra las tendencias teológicas, cristológicas, dogmáticas o religiosas que, explícitas o encubiertas, determinan a priori una interpretación de los Evangelios que rechaza o anula el Jesús de la Historia.

Segunda parte: Un camino nuevo en la búsqueda del Jesús histórico

Hemos descrito brevemente las tres etapas en la búsqueda del Jesús histórico. A nosotros nos ha interesado y siguen interesándonos el desarrollo exegético de la tercera búsqueda del Jesús histórico ("the third quest"), que nació fundamentalmente en el mundo de habla inglesa en las dos ultimas décadas. Los autores más actuales y conocidos de esta tercera etapa son: John P. Meier, John Dominic Crossan, Gerd Theissen, Raymond E. Brown y muchos otros .

En América latina conocemos esa larga historia de búsqueda del Jesús de la historia y valoramos muy especialmente los autores de la tercera etapa. Casi todas sus obras han sido traducidas al español y suscitan un creciente interés entre nosotros. En América Latina, sin embargo, estamos tratando de crear *un camino nuevo,* que en forma presumida llamaría "la cuarta búsqueda" ("the fourth quest") del Jesús histórico. Es importante insistir que nosotros recogemos con interés todos los estudios exegéticos que nos llegan desde Europa y Estados Unidos, pero chocamos sobre todo con el *espíritu* de estos estudios. En una imagen decimos: "utilizamos sus piedras, pero no entramos en su casa". Por el contrario, con todos los elementos exegéticos que ellos nos ofrecen, tratamos de construir *nuestra casa propia.* Clarifiquemos qué significa esto.

1: Punto de partida: cuatro definiciones necesarias de Jesús

Tomemos como punto de partida para nuestra reflexión cuatro definiciones, reconstrucciones o representaciones, de Jesús. Estas definiciones las tomamos de los exegetas modernos, especialmente de John P. Meier, pero desde ahí hacemos nuestra reflexión propia.

El Jesús real: es el Jesús tal cual existió. Especialmente el Jesús antes de iniciar su ministerio, pero también Jesús durante su ministerio. Todo lo que él pensó, hizo y dijo realmente. Sus mismísimas palabras. Este Jesús en su totalidad es definitivamente inalcanzable. Como dice Jn. 21, 25: "si se escribieran todas las cosas que hizo Jesús, no cabrían en el mundo todos los libros escritos sobre él".

El Jesús histórico: es el Jesús que podemos *re-construir* a partir de los datos bíblicos, utilizando todos los métodos histórico-críticos disponibles y los criterios de historicidad. Este Jesús es históricamente existente, aunque no se identifique con el Jesús

real en su totalidad histórica. El Jesús histórico no es sólo una reconstrucción intelectual, sino que lo encontramos efectivamente al interior del Jesús real. En la reconstrucción del Jesús de la historia se acentúa fundamentalmente la plena humanidad de Jesús. El Jesús histórico tiene realmente rostro humano, tiene conciencia humana, corazón y sentimientos humanos. Hablamos históricamente de la fe *de* Jesús. Además se habla de preferencia del "movimiento de Jesús", pues Jesús no es solo el, sino el con sus discípulos y discípulas. En la afirmación del Jesús histórico se combate no tanto contra la herejía que niega la divinidad de Jesús, sino contra la herejía dominante en toda la Iglesia actual que niega su humanidad. El problema actual no es el arrianismo, sino el gnosticismo. Los exegetas de la tercera etapa sólo reconstruyen el Jesús histórico antes de su muerte y dejan explícitamente de lado toda consideración de fe o teológica de la Iglesia posterior a la muerte de Jesús.

El Jesús teológico: es el Jesús definido básicamente en los 4 primeros concilios: Nicea (325 dc.), Constantinopla (381 dc.), Efeso (431 dc.) y Calcedonia (451 dc.). Estos concilios fueron necesarios para definir el dogma cristológico frente a la fragmentación de las herejías, que amenazaban seriamente la unidad de la Iglesia y del imperio romano en aquella época. Algunos Padres de la Iglesia compararon los 4 Concilios con los 4 Evangelios, pero el problema es que *los 4 primeros Concilios llegaron a sustituir a los 4 Evangelios,* y más aún anularon o sustituyeron al Jesús histórico presente en los Evangelios. El credo, el catecismo y la teología posteriores se construyeron sobre los 4 Concilios, donde el Jesús teológico finalmente terminó sustituyendo al Jesús de la historia.

El Jesús de la fe: es la respuesta de fe de los primeros discípulos a su encuentro con el Jesús histórico. El Jesús de la fe es la aceptación del Jesús histórico en la práctica de fe de los primeros cristianos. Esta vivencia de fe está ya en los mismos 4 Evangelios. El método histórico-crítico nos permite distinguir en el texto mismo de los 4 Evangelios el Jesús de la historia y el Jesús de la fe.

2: La fuerza espiritual del Jesús histórico

a) Relación entre el Jesús histórico y el Jesús teológico

Nuestro desafío fundamental es cómo interpretar los 4 Evangelios desde el Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. No se trata de negar el Jesús teológico. Este estará siempre ahí como referencia fundamental para no apartarnos del camino de la orto-

doxia y para no caer en las herejías históricos del cristianismo (arrianismo, nestorianismo, gnosticismo). La reflexión teológica enraizada y fundada en el Jesús de la historia es ciertamente necesaria para profundizar sistemáticamente en la relevancia y significado del Jesús histórico en la Iglesia y el mundo actual. Pero una cristología que ignora al Jesús histórico es una cristología sin Jesús, que no tiene sentido y que aun más, es un obstáculo para la interpretación de los Evangelios. Tenemos la impresión que la cristología, a menudo, ha "inventado" un Jesús que no tiene nada que ver con el Jesús de la historia. También la cristología frecuentemente "usa" los 4 Evangelios como fuente para simplemente "probar" tesis teológicas ya elaboradas. Lo que es peor se usa versículos desconectados como textos de apoyo, sin tomar los Evangelios como una totalidad con su propia teología histórica y redaccional. El problema es que se usan los 4 Evangelios sin asumir una interpretación de los mismos hecha desde el Jesús histórico y desde la historia y la tradición oral que dieron origen a los cuatro Evangelios.

El credo niceno-constantinopolitano, que recitamos todos los domingos, define a Jesús en términos filosóficos y teológicos. Definición ciertamente necesaria en el siglo IV, pero constatamos en ese Credo la ausencia casi total del Jesús de la historia. Decimos de Jesús: "Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero del Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza que el Padre", luego confesamos que Jesús "se hizo hombre, y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilatos: padeció y fue sepultado". Los únicos dos datos históricos que aquí aparecen son que Jesús "nació y murió", pero nada se dice qué pasó entre su nacimiento y su muerte, para qué nació y porque lo mataron. El Jesús confesado en la Iglesia en un Jesús sin rostro y sin personalidad humana, un Jesús sin palabra, sin hechos, sin proyecto histórico. Lo trágico es que el catecismo de la Iglesia y la teología se construyeron sobre el credo niceno-constantinopolitano, marcando así profundamente la fe de la Iglesia y la tradición teológica sobre Jesús.

Nos parece importante también *ampliar el horizonte del Jesús histórico.* En la exégesis del primer mundo se reduce el Jesús de la historia al Jesús antes de su muerte. Este punto de vista es necesario para una reconstrucción estrictamente histórica de Jesús. Pero creo que el Jesús de la historia hay que verlo también globalmente como el "Jesús *antes* del Cristianismo" (como sugestivamente titula su libro Albert Noland). También debemos ver el Jesús de la historia dentro de lo que hemos llamado el *"Movimiento histórico de Jesús"*, antes y después de su muerte. También debemos situar al Jesús de la historia en el horizonte de "el movimiento de Jesús *antes* de la Iglesia" (así titulé mi libro sobre los Hechos de los Apóstoles), y, en

forma análoga, el movimiento de Jesús en las iglesias apostólicas *antes* de la cristiandad constantiniana. Todos estos *"antes"* nos permiten una visión histórica más amplia del Jesús de la historia, aunque sigue siendo siempre necesario considerar el Jesús histórico como el Jesús antes de su muerte, por lo menos esto es necesario desde un punto de vista metodológico que ilumine la historicidad del movimiento de Jesús después de su resurrección, antes de la Iglesia y sobre todo antes de la Cristiandad.

b) Relación entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe

Un Jesús de la Historia que ignora y excluye el Jesús de la Fe

En la tercera etapa de búsqueda del Jesús de la historia hay una desconexión total entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe. Los historiadores que buscan reconstruir el Jesús histórico antes de su muerte, dejan consciente y programáticamente de lado al Jesús de la fe. Desde un cierto punto de vista metodológico, como ya dijimos, quizás es correcto y necesario, pero a nosotros nos interesa *también*, una vez reconstruido científicamente el Jesús de la historia, descubrir la relación entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe. Nuestra intención es ir más allá del Jesús de la historia. Nos interesa analizar cómo los discípulos históricos de Jesús respondieron desde su fe al Jesús de la historia. Nos interesa vivir al Jesús de la historia como una referencia fundamental para nuestra fe en la actualidad. En los mismos 4 Evangelios tenemos las dos realidades: el Jesús de la historia y el testimonio de fe de las primeras comunidades ante este Jesús de la historia. Sin olvidar este Jesús histórico queremos que nuestra experiencia de fe en Jesús en la actualidad tenga esa corporeidad e identidad del Jesús histórico, aquellas que se fundan en los hechos y palabras del Jesús de la historia. Queremos que nuestro Jesús de la fe tenga la misma conciencia, rostro y corazón del Jesús de la historia. Es el Jesús de la historia el que queremos vivir hoy como el Jesús de la fe. Es evidente que esta relación entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe supone aquella reconstrucción histórica previa del Jesús de la historia en sí misma considerada y una interpretación de los 4 Evangelios desde este Jesús de la historia. Si no tenemos la referencia al Jesús de la historia, el Jesús de la fe es pura subjetividad y manipulación. Pero también el Jesús de la historia debe ser asumido y vivido en nuestra práctica de fe para que no sea un puro dato arqueológico como tantos otros que nos llegan de la antigüedad. Nuestro interés por el Jesús de la historia implica algo más que estudiar cualquier personaje del pasado como Aristóteles, Flavio

Josefo o Julio Cesar. En este punto vamos más allá de la tercera etapa en la búsqueda del Jesús histórico.

Un Jesús de la Fe que desconoce el Jesús de la Historia

Veamos ahora el mismo problema, pero desde Jesús de la fe. En nuestro pueblo católico, el Jesús de la fe presente en la piedad de la Iglesia o en la religión popular, tiene poca relación con el Jesús de la historia. El Jesús de la fe es vivido en forma intimista, individualista, pietista o sacrificial. Vivimos un Jesús idealizado como un Jesús que es "puro corazón" (el "sagrado corazón") o un Jesús infantilizado en una imagen estática de niño o un Jesús exaltado como rey a la manera de los emperadores. Todas estas representaciones imaginarias del Jesús de la fe se apartan mucho del Jesús de la historia. En los diez primeros siglos del cristianismo el ícono dominante fue el de Jesús en la última cena con sus discípulos y posteriormente el ícono de Jesús crucificado, ambos más cercanos al Jesús de la historia.

En la tradición bíblica y eclesial tradicional se definen al menos *7 espacios de encuentro con Jesús:* la Comunidad cristiana, la Palabra de Dios (especialmente en la Liturgia y en la Lectura Orante de la Biblia), los Sacramentos (especialmente en la Eucaristía), los pobres y excluidos, el libro de la vida (el cosmos y la historia humana) y, finalmente, nosotros mismos: nuestro cuerpo físico, espiritual, cultural y social. Algunos textos bíblicos en apoyo de estas afirmaciones fluyen fácilmente en la memoria:

> ..."donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos" (Mt. 18, 20); "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mi y yo en él" (Jn. 6, 56); "tuve hambre y me distes de comer" (todo Mt. 25, 31-46); "no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mi" (Gal. 2, 22); "He aquí que yo estoy con ustedes todos los días hasta el final del mundo" (Mt. 28, 20), etc.

Nuestra experiencia actual de Jesús, vivido en todos esos espacios mencionados, no tiene el rostro del *Jesús histórico.* No encontramos en el Jesús de la fe al Jesús de la historia. No hay relación del Jesús de la fe con el Jesús de la historia. Son dos vivencia de Jesús diferentes que se ignoran entre si.

Nuestro desafío es reconstruir la *continuidad* entre el Jesús de la historia antes de su muerte y el Jesús de la fe en la actualidad. El fundamento de esta continuidad está dado por los evangelistas en la manera de vivir y testimoniar su experiencia de la Resurrección de Jesús. La experiencia de fe referente a la glorificación de Jesús en su Resurrección no destruye su *identidad* y su *corporeidad humana.* El

resucitado, aunque ya glorificado, es corporalmente el mismo que murió en la cruz. El Jesús glorificado manifiesta su identidad con el Jesús crucificado mostrando las marcas de su pasión en sus manos, pies y costado. Los Evangelios insisten en la corporeidad de Jesús: Jesús no es un fantasma, pues ningún fantasma tiene carne y huesos como tiene Jesús. Este comía frecuentemente con ellos y ellos podían realmente tocarlo. Jesús tiene un cuerpo glorificado, un cuerpo "espiritual", pero esta glorificación de su cuerpo no destruye su identidad y corporalidad humana. La corporeidad e identidad del Jesús resucitado vivida en el tocar a Jesús, el comer con Jesús, ver las marcas de su pasión y constatar el sepulcro vacío son hechos históricos. Igualmente histórico es el movimiento de Jesús después de la resurrección. Dice Pablo de Tarso: "en la resurrección ...se siembra un cuerpo natural (soma psijikon) y resucita un cuerpo espiritual" (soma pneumatikón) 1 Cor. 15, 44. Hay una continuidad "somática", dado que el cuerpo, y no sólo el alma (como en la filosofía griega) está llamado a la inmortalidad, lo que no niega la transformación o glorificación real del cuerpo de Jesús por la resurrección. Esto nos exige superar una visión puramente positivista de la historia y afirmar una concepción "escatológica" donde la historia no es solo lo que se ve.

Todo lo que vengo diciendo es para afirmar la continuidad posible, "histórica" en cierto sentido, del Jesús de la Fe con el Jesús de la historia. Debemos asumir en nuestra experiencia de fe toda la plenitud del Jesús de la historia.

3: La fuerza espiritual de los 4 Evangelios

Dijimos que la exégesis del Primer Mundo insiste mucho, y con razón, en el Jesús histórico, pero deja de lado las consecuencias de esta búsqueda para la vivencia de Jesús en la actualidad. La búsqueda del Jesús de la historia se reduce a la reconstrucción histórica de Jesús antes de su muerte. En esta búsqueda la exégesis de los 4 Evangelios insiste correctamente en el *sentido literal* e *histórico de los textos*. Nosotros también insistimos en éste sentido literal e histórico de los textos, pero sobre todo destacamos su *sentido espiritual*.

La exégesis del Primer Mundo en los últimos cuarenta años ha hecho avances realmente extraordinarios en los estudios bíblicos, que nosotros apreciamos y utilizamos, pero estos estudios se mueven en un mundo cerrado, marcado por un cientificismo y un historicismo, donde constatamos la ausencia de la fuerza espiritual de los textos bíblicos. La exégesis dominante evita la dimensión espiritual de las SSEE y cae en el positivismo y en el cientificismo, para poder dialogar con la modernidad y post-modernidad. Nues-

tra exégesis por el contrario *no* tiene como horizonte la modernidad, sino que se enfrenta fundamentalmente con los desafíos de los procesos de liberación, al interior de los cuales la dimensión religiosa y espiritual es fundamental.

El movimiento bíblico en América Latina, sin dejar de lado el estudio exegético del sentido literal e histórico de los textos, desarrolla al máximo su sentido espiritual, pastoral y comunitario. Debemos, sin embargo, también reconocer, que en nuestro trabajo bíblico se da muchas veces una espiritualidad sin fundamento exegético, que termina siendo una interpretación puramente espiritualista y subjetiva de las SSEE. Dijimos al comienzo que es importante para nosotros el estudio exegético y científico del Jesús histórico y de los Evangelios realizado en la academia del primer mundo, pero nosotros recogemos ese material con otro espíritu y con otra dimensión. Utilizamos los materiales exegéticos que ellos producen, pero no entramos en su casa, sino que construimos con esos materiales una casa propia. Detrás de un exégeta del primer mundo hay una biblioteca, pero detrás de nosotros hay un pueblo. Por eso la responsabilidad espiritual y pastoral del exégeta latinoamericano con el Pueblo de Dios y en especial con el movimiento bíblico popular. Todo esto nos exige desarrollar al máximo la fuerza espiritual de los Evangelios. La llamada Lectura Orante de la Biblia es la práctica donde descubrimos este sentido espiritual de los Evangelios. Este sentido es como el huracán y el fuego de Pentecostés, por eso también debe estar siempre "controlado" por el sentido literal y histórico de los textos. Por eso también se hace necesario "acompañar" (no dirigir) con un buen trabajo exegético el trabajo el trabajo espiritual y pastoral que se hace en el Movimiento Bíblico de base.

Tercera parte: Jesús histórico, Evangelios y Reforma de la Iglesia

Hasta ahora hemos intentado rescatar toda *la fuerza espiritual del Jesús de la historia:* podríamos sintetizar nuestro trabajo en dos etapas:

En una *primera etapa* hemos afirmado la prioridad fundamental del Jesús de la historia sobre el Jesús teológico y la necesidad de interpretar los 4 Evangelios desde el Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico.

En una *segunda etapa* hemos fundamentado en el Jesús de la historia nuestra actual práctica de fe, para dar a nuestra fe un contenido histórico fundante y darle al Jesús de la historia un significado espiritual permanente.

Este proceso de descubrimiento de toda la potencialidad espiritual del Jesús histórico no puede terminar aquí, sino tiene que ir más allá en la búsqueda de una *reforma de la Iglesia*. No entraremos aquí en los problemas teológicos e institucionales de esta reforma, pero si afirmar que la reforma de la Iglesia debe asumir como su fundamento y referencia principal la fuerza del Jesús histórico y del Evangelio interpretado desde el Jesús de la historia. En síntesis queremos construir una Iglesia cuya *memoria*, *credo* y *canon* sean los 4 Evangelios interpretados éstos a partir del Jesús de la historia.
En nuestra Iglesia actual hemos elaborado una catequesis fundada sobre el dogma cristológico tal como fue definido en los Concilios de Nicea y Calcedonia, dejando de lado la *memoria* viva y actuante del Jesús de la historia presente en los Evangelios. El *credo* niceno-constantinopolitano que profesamos asume muy débilmente las tradiciones de los cuatro Evangelios. Utilizamos un *canon* dogmático para definir la ortodoxia y condenar las herejías, pero muchas veces el dogma cristológico es asumido como la única ortodoxia y la interpretación de los Evangelios desde el Jesús de la historia es considerada más bien como herejía. Todavía hoy se sigue condenando como arrianos a los exegetas que buscan rescatar la fuerza espiritual del Jesús de la historia.

Hagámosnos algunas preguntas, aunque suenen un poco utópicas: ¿Cómo sería la Iglesia si asumiera las enseñanzas del Jesús histórico como credo para articular su fe y como canon para medir su autenticidad? ¿Como sería, por ejemplo, una Iglesia que asumiera el Sermón de la Montaña de Jesús como el canon de su fe? ¿No podríamos tomar el Evangelio de Marcos como referencia fundamental para articular el Credo de la Iglesia? ¿O tomar el Evangelio de Mateo como fundamento del Canon de la Iglesia? ¿O tomar el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles como el Camino de la Iglesia? ¿No podríamos tomar el Evangelio de Juan como la memoria y la identidad más profunda de la comunidad del discípulo amado que es la Iglesia? Si los Evangelios son Memoria, Credo y Canon de nuestra fe tendríamos que vivir en la actualidad *según* Marcos, *según* Mateo, *según* Lucas y *según* Juan y no solamente según tal o cual definición cristológica o dogmática. El Canon del Nuevo Testamente felizmente no 'canonizó' tal o cual teología, sino que canonizó para siempre la pluralidad de cuatro Evangelios para reconstruir el Jesús de la historia, cuatro Evangelios fundantes de nuestra.forma de ser cristiano y de ser Iglesia. La diversidad del canon bíblico con su pluralidad histórica nos acerca mucha más al Jesús de la historia que la dogmatización única construida en Nicea o Calcedonia. La fe de la Iglesia está mas cerca de la cristología de los 4 primeros concilios que del Jesús de la historia presente en los 4 Evangelios.

Si los 4 Evangelios (y en realidad toda la Biblia) son memoria, credo y canon fundamental de la Iglesia, estos Evangelios deben constituir el fundamento principal de la *catequesis*, de la *teología* y de la *liturgia* de toda la Iglesia. Esto implica necesariamente una reforma profunda de la Iglesia. La *reconstrucción del Jesús histórico* llega a desarrollar todas sus virtualidades sólo en esta *reforma de la Iglesia*. Si esto es realmente así la reforma sería la etapa final de la reconstrucción del Jesús histórico. Exégesis histórica y Reforma eclesial son dos extremos de un mismo proceso.

¿Cómo lograr esto? ¿Cómo reconstruir este camino entre el Jesús de la historia y la reforma de la Iglesia actual?

Si queremos una reforma de la Iglesia a partir del Jesús histórico, debemos enfrentar algunos *problemas estructurales del trabajo bíblico* en la Iglesia actual. Lo primero que constatamos es el abismo existente entre Exégesis y Pueblo de Dios. En América Latina hemos buscado superar este abismo de dos maneras. Por un lado, dando a la exégesis una orientación pastoral, sin que por eso pierda su rigor exegético, y por otro lado, formando a los agentes de pastoral bíblica lo mejor posible en el conocimiento exegético. Para una reforma de la Iglesia, es importante reconocer al Pueblo de Dios, organizado en comunidades y movimientos, como *el espacio y el sujeto privilegiado para interpretar la Biblia*, sin olvidar el apoyo necesario de la Ciencia bíblica y del Magisterio. Si bien este apoyo es necesario la Ciencia bíblica debe despojarse de su autosuficiencia y el Magisterio no debe olvidar que la máxima autoridad en la Iglesia en la Palabra de Dios y el Magisterio está a su servicio (cf Dei Verbum No. 10).

La reforma de la Iglesia es posible si devolvemos la Biblia al Pueblo de Dios y si todo el Pueblo de Dios tiene la Biblia en sus manos, en su corazón y en su mente. Toda reforma de la Iglesia a lo largo de su historia ha comenzado siempre con un movimiento bíblico poderoso en el seno del Pueblo de Dios. Hoy vivimos en un mundo, donde el sujeto es aplastado como sujeto, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Un pueblo aplastado y reducido a objeto, ciertamente no es capaz de interpretar la Palabra de Dios. Por eso es importante construir y reconocer ese *sujeto intérprete de la Biblia. Este sujeto* será plenamente sujeto cuando pueda interpretar la Biblia con *autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad*. Lo que constituye a este sujeto, con estas características, es fundamentalmente el conocimiento y encuentro personal con el Jesús de la historia y con los 4 Evangelios interpretados desde el Jesús de la historia. Son estos sujetos los que llevan adelante el movimiento bíblico y la reforma de la Iglesia.

Lo que hemos afirmado de todos los bautizados al interior del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar con mayor fuerza del *pobre*, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. Sin

olvidar que el pobre como sujeto genérico irrumpe hoy en la Iglesia desde culturas y razas diferentes, desde una condición concreta de género (varón-mujer) y de generación (jóvenes).

Cuarta parte: el Jesús histórico: fuente de vida y esperanza para el mundo

La búsqueda del Jesús histórico en Europa y EE. UU. tiene —como ya dijimos más arriba— como contexto fundamental el diálogo con la *modernidad y la post-modernidad* (que no es sino la crisis de la modernidad). Nuestra búsqueda, por el contrario, tiene como contexto histórico fundamental los procesos y movimientos sociales de *liberación*. Hoy nuestro movimiento bíblico se desarrolla sobre todo en los movimientos campesinos, urbanos, movimientos de mujeres y jóvenes, movimientos culturales y ecológicos, y muchos otros. Buscamos reconstruir el Jesús de la historia desde el Tercer Mundo y desde los pobres y excluidos. Esto determina nuestra opción hermenéutica en la búsqueda del Jesús de la historia. Por "Tercer Mundo" entendemos los pueblos, culturas y religiones de Asia, Oceanía, África y América latina y el mundo de los pobres en el Primer Mundo. El cristianismo llegó a estos continentes, desde el siglo 16 hacia delante, con la expansión del colonialismo europeo. Nuestra búsqueda del Jesús de la historia busca romper con este contexto colonial eurocéntrico e intenta pensar al Jesús de la historia en diálogo con los pueblos, culturas y religiones del Tercer Mundo. Es una búsqueda "desde el sur", que cada día afirma más claramente su identidad. En un horizonte mayor, y en la línea de lo que hemos dicho, podríamos decir que el Jesús de la historia, y la interpretación del los cuatro Evangelios desde el Jesús de la historia, no solo es memoria, credo y canon para un reforma de la Iglesia, sino para un cuestionamiento de la así llamada *"civilización cristiana occidental"*, civilización construida sobre el modelo de cristiandad constantiniana. El Jesús de la historia es la referencia fundamental para la reconstrucción de una alternativa, que manifieste claramente que no estamos viviendo "una choque de civilizaciones" (entre la civilización cristiana y el Islam, cf. Huntington: "Choque de civilizaciones") sino que estamos viviendo la crisis final *de la civilización cristiana occidental*. Una alternativa es posible desde el Tercer Mundo y con la inspiración del Jesús histórico y de los 4 Evangelios. El futuro del cristianismo no está asegurado por la relación constantiniana *Iglesia-Poder*, sino por la relación *Evangelio-Vida*. La alternativa a este crisis es la construcción de un mundo "donde haya vida para todos y todas en armonía con la naturaleza". Es muy importante constatar que la crisis de la civilización cristiana occidental se da especialmente en la crisis del

cristianismo en el contexto de una radical secularización en el Primer Mundo (Europa y Estados Unidos). Europa niega la identidad cristiana de sus orígenes dada la crisis irreversible de la civilización cristiana occidental. Es una crisis que ya significa un fracaso, especialmente después de la guerra contra Irak. En el sur, sin embargo, se vive un proceso realmente antagónico. Aquí vivimos más bien el auge del cristianismo y de las grandes religiones, que son en general religiones del Tercer Mundo. Por eso el futuro del cristianismo no está ligado a la reconstrucción de una civilización cristiana o a la construcción de una nueva cristiandad, sino al *diálogo inter-religioso*, cuyo objetivo es salvar la vida de la humanidad y la vida de la tierra y del agua en nuestro planeta. En síntesis: en el norte crisis de la civilización cristiana occidental. En el sur diálogo inter-religioso para la vida del mundo.

En este diálogo inter-religiso la tradición del Jesús histórico será fundamental. Nuestra referencia tendrá que ser el Jesús histórico y no tanto el Jesús dogmático construído en los cuatro primeros concilios en el corazón de la cristiandad constantiniana de los siglos IV y V.

Una ejemplo para entender la importancia del Jesús histórico, lo podemos tomar del Evangelio de Marcos que relata la tradición del "secreto mesiánico". Esta tradición pertenece ciertamente al Jesús de la historia. El sentido del "secreto mesiánico", es que Jesús no quiere ser el centro de su actividad, sino quiere que el centro de todo sea el Reino de Dios. Son los demonios los que identifican y proclaman a Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Jesús los hace callar. El Reino de Dios, en todos los sinópticos, se identifica, no con el Templo, la Ley o el poder político, sino con al *vida del pueblo pobre* (el Reino llega cuando los enfermos son sanados y los demonios son expulsados). También hoy en el diálogo con las religiones debemos mantener el secreto mesiánico y tomar como referencia fundamental el Reino de Dios. Superar el *cristo-centrismo*, propio de la teología posterior al Jesús de la historia, y dialogar sobre la vida en el Tercer Mundo como voluntad de Dios. Desde el punto de partida del "secreto mesiánico" no podemos partir de un cristo-centrismo sino de un *biocentrismo*, en la perspectiva del Reino de Dios. Los temas "teológicos" en el diálogo inter-religioso serán los problemas relativos a la justicia y la paz, al hambre y la destrucción de la naturaleza, y otros temas semejantes sobre la vida y la muerte en el mundo. Todo esto nos ilustra, sobre todo en el Tercer Mundo, sobre la fuerza espiritual de la tradición del Jesús de la historia y de los cuatro Evangelios para la *defensa de la vida* en diálogo con las religiones.

En contraste con la modernidad, en los movimientos de liberación en el Tercer Mundo tiene una gran importancia la *dimensión espiritual y religiosa en la defensa de la vida* . Por eso el Jesús de la

historia tiene un significado histórico, no solamente para la reforma de la Iglesia, sino también para los pobres y excluidos, sobre todo en el Tercer Mundo, sedientos de vida y esperanza. Nosotros, por ejemplo, no tenemos mucha dificultad para interpretar los milagros y los exorcismos como signos concretos de la llegada del Reino de Dios, puesto que en el Tercer Mundo el milagro es algo cotidiano, especialmente entre los pobres que "viven de milagro". El Reino de Dios predicado por el Jesús de la historia es la esperanza y la utopía de vida de los pobres y excluidos. Nuestra *opción hermenéutica es en este sentido la opción preferencial por los pobres.* La búsqueda del Jesús de la historia y nuestra interpretación de los cuatro Evangelios desde este Jesús de la historia es un signo de esperanza, no sólo para la Iglesia, sino para el mundo entero.

Bibliografía

(no es completa, sino sugestiva de algunos temas)

Boff, Leonardo: "Jesucristo, Liberador", en: *Jesucristo y la liberación del hombre.* Madrid (Ed. Cristiandad) 1981.

Bravo G., Carlos: *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina.* Santander (Sal Térrea) 1986.

Cardenal, Ernesto: *El Evangelio en Solentiname.* Costa Rica (DEI) 1979. Dos volúmenes.

Comblin, José: *Jesús de Nazareth. Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús.* Santander (Sal Terrae) 1979.

Dri, Rubén: *La Utopía de Jesús.* México, D. F. (Ediciones Nuevomar) 1984.

Echegaray, Hugo: *La Práctica de Jesús.* Lima (Perú) (CEP) 1980.

Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la Liberación. Perspectivas. Lima* (CEP) 1971. Séptima edición en 1990, con una nueva introducción titulada "Mirar lejos" (febrero 88).

Miranda, José Porfirio: *El Ser y el Mesías.* Salamanca (Ed. Sígueme) 1973.

Lois, Julio: "Cristología en la Teología de la Liberación", en: Ellacuría/ Sobrino: "Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación". Tomo I. Madrid (Trotta)1990.

López Vigil, José Ignacio y María: *Un tal Jesús. La Buena Noticia contada al Pueblo de América latina.* San Salvador (UCA) 1992. Dos tomos.

Mesters, Fray Carlos: *Con Jesús a contramano en defensa de la vida.* Buenos Aires (Centro Bíblico Ecuménico) 1995 (traducido del portugués).

Richard, Pablo: *Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza.* San José (DEI) 1994 (republicado en Quito, Caracas y México. Traducido al portugués, inglés, alemán, italiano y francés).

Richard, Pablo: El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles. Santander (Sal Terrae) 2000.

Segundo, Juan Luis: *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazareth.* Madrid (Ed. Cristiandad) 1982. Tres tomos. Especialmente Tomo II/1: "El Jesús histórico de los Sinópticos".

Segundo, Juan Luis: La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth. Santander (Sal Térrea) 1991.
Sobrino, Jon: *Cristología desde América latina (esbozo).* México (Ediciones CRT) 1976.
Sobrino, Jon: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth.* Madrid (Ed. Trotta) 1991, 93. 97.
Tepedino, Ana María: *Las Discípulas de Jesús.* Madrid (Narcea) 1994.

Algunos libros escritos en otros continentes, que han tenido impacto en América Latina:

Aguirre, Rafael: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo.* Estella, Navarra (Ed. Verbo Divino)1998.
Crossan, John Dominic: *Jesús, vida de un campesino judío.* Barcelona (Crítica) 1994.
Käsemann, E.: "El problema del Jesús histórico", en: *Ensayos exegéticos.* Salamanca (Ed, Sígueme) 1978.
Meier, John P.: *Un judío marginal. Nueva Visión del Jesús histórico.* Tomo I, II-1 y II-2 y III Estella (cuatro volúmenes), Navarra (Ed. Verbo Divino) 1998 ss.
Noland, Albert: *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo.* Santander (Sal Terrae) 1981. Autor sudafricano.
Sanders, E.P.: *La figura histórica de Jesús.* Estella, Navarra (Ed. Verbo Divino) 2000.
Schottroff, L./Stegemann, W: *Jesús de Nazareth, esperanza de los pobres.* Salamanca (Ed. Sígueme) 1981.

Capítulo III:

El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia según los Hechos de los Apóstoles

Primera parte: en Jerusalén (años 30-32) (Capítulos 1 al 5)

El Testamento de Jesús resucitado (Lc. 24, 47 y Hch. 1, 8):

"Todas las naciones, todos los pueblos, todas las culturas, hasta los límites de la tierra".
Jesús resucitado, poco antes de su ascensión, dejó su Testamento:
" Recibirán la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre ustedes.
Y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría,
y hasta los confines de la tierra".

Al final del Evangelio de Lucas Jesús deja también su Testamento de predicar "a todas las naciones, empezando desde Jerusalén" (Lc 24, 47). La promesa del *Espíritu* está en función de la *misión* y la misión tiene como punto de partida Jerusalén y como punto de llegada *todas las naciones* hasta el fin del mundo. El término "las naciones" (ta ethne) designa también culturas y pueblos. Este Testamento es además el programa de todo el libro de los Hechos de los Apóstoles: es el dinamismo del Espíritu Santo que rompe barreras culturales y límites geográficos.

El Testamento de Jesús encuentra dificultades considerables. En primer lugar enfrenta el mesianismo davídico implícito en la pregunta: "Señor, ¿es en este momento que vas a restablecer el *Reino de Israel?*" El Reino de Israel es el reino davídico, cuyo restablecimiento significaba la restauración de la monarquía judía y el enfrentamiento con los romanos. Jesús jamás identificó el Reino de Dios con este reino davídico. Algo semejante plantean los discípulos al peregrino de Emaús: "Nosotros esperábamos que sería él el que iba a liberar a *Israel*" (Lc. 24, 21). El Espíritu Santo empieza así a romper el nacionalismo davídico y el etnocentrismo judío, entre sus mismos discípulos, para poder llegar a todas las naciones y culturas.

Pentecostés: "Todos les oímos hablar en nuestra propia lengua" (2, 1-41)

En el relato de Pentecostés Lucas nos narra: "que había en Jerusalén hombres y mujeres piadosos de *todas* las naciones que hay bajo el cielo". Luego hace una enumeración de estas naciones, pueblos y culturas: al *este:* Partos, Medos y Elamitas; al *centro:* Judea; al *norte:* Capadocia, Ponto, Frigia y Panfilia; al *sur:* Egipto. Se enumeran luego tres regiones (que se distinguen por el uso del artículo): al este la Mesopotamia; al norte el Asia y al sur la Libia. Luego vienen los forasteros romanos (pueblos que habitaban la 'oikoumene' romana). Entre estos forasteros se enumeran cuatro grupos diferentes: judíos, prosélitos (gentiles circuncidados), cretenses (pueblos marítimos) y árabes (posiblemente árabes nabateos, que vivían entre el mar Rojo y el Eufrates. Tuvieron mucho poder con Aretas IV entre el 9 a. C. y el 40 p. C.).

Los Apóstoles son galileos y hablan en arameo. El prodigio de Pentecostés es que todos los pueblos y culturas ahí presentes oyen a los Apóstoles en su propia lengua. Este hecho se constata tres veces: vv. 6. 8 y 11 (en Hch. hay dos relatos: uno más primitivo: 2, 1-4 y 12-15 donde los Apóstoles hablan *en otras lenguas,* y otro relato mas elaborado 2, 5-11 donde los Apóstoles hablan en arameo *y todos los oyen hablar en su propia lengua).* El milagro de Pentecostés (en el segundo relato) no es la glosolalia, sino el hecho que todos los pueblos oyen a los Apóstoles en su lengua y cultura propia.

Discurso de Pedro en Pentecostés: "Me distes a conocer un Camino de Vida" (2, 14-36)

Aquí quisiéramos destacar únicamente las dos largas citas de la Biblia Hebrea, con las cuales Lucas busca interpretar el hecho de Pentecostés.

Primero: cita *Joel 3, 1-5* (2, 17-21). Es un texto radicalmente inclusivo: el Espíritu de Dios se derramará sobre toda carne, hijos e hijas, jóvenes y ancianos, siervos y siervas, cielo y tierra y sobre todo el que invoque el nombre del Señor.
Segundo: cita *Salmo 16, 8-11* (2, 25-28). El salmista recuerda la visión de Dios que está delante de nosotros y a nuestra derecha para no vacilar; la alegría del corazón y la esperanza de vida, seguros que Dios no nos abandona en el mundo de la muerte.
Finalmente la frase:
"Me has dado a conocer caminos de vida" (Sal. 6, 11 / Hch. 2, 28).

En la obra lucana (Evangelio y Hechos) hay dos imágenes paradigmáticas: el camino y la mesa. Jesús hace el *camino* desde Galilea a Jerusalén y los discípulos de Jesús hacen el *camino* desde Jerusalén hasta los confines de la tierra. En Hechos el mismo Movimiento de Jesús es llamado "Camino": Pablo persigue en Damasco "algunos seguidores del Camino, hombres y mujeres" (9, 2). Apolo "había sido instruido en el Camino del Señor", Aquila y Priscila "le expusieron más exactamente el Camino" (18, 25.26). Algunos judíos incrédulos "hablaban mal del Camino ante la gente" (19, 9). Por entonces de produjo en Efeso "un tumulto no pequeño por motivo del Camino" (19, 23). Pablo dice: "yo perseguí a muerte este Camino" (22, 4) y "según el Camino que ellos llaman secta, doy culto a Dios" (24, 14). "Félix, estaba bien informado en lo referente al Camino" (24, 22).

Para Lucas el cristianismo es simplemente un Camino, y los cristianos son los seguidores del Camino. Es un Camino que va desde Jerusalén hasta el fin del mundo, un Camino que va de la muerte a la vida. Pedro proclama que Dios le ha dado a conocer "caminos de vida".

Pedro termina su discurso proclamando la *universalidad del Espíritu:*

"para Uds. y para sus hijos" (se refiere a los judíos)
"para todos los que están lejos" (los gentiles) y
"para cuantos llame el Señor Dios nuestro" (llamado universal) Hch. 2, 38-39).

Testimonio de los 12 Apóstoles en Jerusalén (años 30-32) (2, 42-5, 42)

Lucas nos da una visión global y maravillosa de las comunidades en Jerusalén: todos perseveraban en la *enseñanza* de los Apóstoles (didaché), en la *comunión* (koinonía: un solo espíritu, todo en común, no había pobres entre ellos), en la *fracción del pan* (eucharistía)

y realizaban *prodigios y señales* (martyría). Esto lo tenemos en los sumarios: 2, 42-43: ampliado en: 2, 44-47/4, 32-35/5, 12-16.

Los Apóstoles dan un Testimonio valiente de la Resurrección ante las autoridades religiosas y políticas de Jerusalén: "No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído" (4, 20). El espacio de la comunidad cristiana es el Templo y la casa: "acudían al *Templo* todos los días... y partían el pan por las *casas*". Todo lo anterior corresponde a la primera parte del Testamento de Jesús: "Serán mis testigos en Jerusalén" (1, 8). El problema es que todavía no se inicia la segunda parte del Testamento de Jesús: "serán mis testigos en la región de Judea, Samaría y hasta el fin de la tierra". Más aún, con la intervención de Gamaliel en el Sanedrín se llega a un cierto acuerdo de dejar tranquilos a los 12 Apóstoles (5, 34-39). Por eso termina esta sección diciendo que los Apóstoles "no cesaban de enseñar y de anunciar la Buena Nueva de Cristo Jesús cada día en el *Templo* y por las *casas*" (5, 42). Serán *otros* los que llevarán el Evangelio fuera de Jerusalén hasta los confines de la tierra.

Segunda parte: de Jerusalén hasta Antioquía (años 32-48) Del mundo judío a los pueblos gentiles (Capítulos 6 al 15)

Esta sección comienza con un conflicto, que se resuelve en la Asamblea de los discípulos en Jerusalén (6, 1-7) y termina también con un conflicto, que se resuelve igualmente en la Asamblea de los Apóstoles y Presbíteros en Jerusalén (15, 1-35). En ambos conflictos está en grave peligro la pluralidad y la misión en el Movimiento de Jesús.

Esta sección tiene tres momentos:

Primero: fundación de la Iglesia de Antioquía (capítulos 6 al 12).
Segundo: misión de la Iglesia de Antioquía a los gentiles (capítulos 13 al 14).
Tercero: Concilio de Jerusalén: legitimación de la Iglesia de Antioquía (15, 1-35).

1: Fundación de la Iglesia de Antioquía: (capítulos 6 al 12)

El grito de las viudas helenistas (6, 1-7)

En la comunidad cristiana de Jerusalén aparecen dos grupos judeo-cristianos: los "Hebreos" de lengua y cultura aramea y los

"Helenistas" de lengua y cultura griega. Lo más importante entre ellos es la diferencia teológica: los cristianos hebreos siguen fieles a la Ley y el Templo, mientras que los helenistas son críticos de esta tradición (esto se desprende de todo el contexto, especialmente del discurso de Esteban).

Un día surge un problema en la diakonía diaria: los Helenistas se quejan, porque sus viudas son desatendidas. El grito de las viudas hace evidente el problema de la discriminación del grupo Helenista. Los Doce entonces convocan la asamblea y dicen: "No parece bien que nosotros abandonemos la Palabra de Dios por servir (diakonein) las mesas". A todos pareció bien esto y eligen 7 hombres llenos de Espíritu y Sabiduría para la "diakonía de las mesas", para que así los Doce se dediquen a la "diakonía de la Palabra". Los Doce representan aquí al grupo judeo-cristiano Hebreo y los Siete al grupo judeo-cristiano Helenista.

Los Hechos de los Helenistas (6, 8-11, 30)

La diakonía de las mesas, que era un servicio a los pobres, llevó a los 7 helenistas a un testimonio mayor en medio del pueblo: "Esteban lleno de gracia y de poder realizaba entre el pueblo grandes prodigios y señales". Podemos leer *los Hechos de Esteban* (6, 8-8, 3), donde se nos narra el día de su muerte, cuando "se desató una persecución contra la Iglesia de Jerusalén y que todos, excepto de los Apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría". Lucas da a entender que los Doce y el grupo de los Hebreos no es perseguido y sigue en Jerusalén. Los dispersados son el grupo de los Helenistas, que ahora responde al Testamento de Jesús de ir más allá de Jerusalén "a los regiones de Judea y Samaría" (8, 1).

En 8, 4-40 tenemos *los Hechos de Felipe* (el segundo de los Helenistas), que evangeliza a los samaritanos y luego al eunuco etíope. En 11, 19-30 tenemos *los Hechos de otros Helenistas anónimos*, también dispersados. Algunos de ellos "venidos a Antioquia anunciaban a los gentiles la Buena Nueva del Señor Jesús" (11, 20). Bernabé desde Jerusalén y Pablo desde Tarso llegan para confirmar la Iglesia de Antioquía "donde por primera vez los discípulos recibieron el nombre de cristianos". La Iglesia de Antioquía se afianzó tanto, que incluso pudo enviar recursos a la Iglesia de Jerusalén, en solidaridad por la situación de hambre que ahí se vivía.

En estos *Hechos de los Helenistas* (6, 1-8, 30), después de los Hechos de los Apóstoles en Jerusalén (2, 42-5, 42), aparece el

pluralismo en el movimiento de Jesús. Ahora hay dos grupos de cristianos plenamente legitimados: los Hebreos y los Helenistas. Nacen también comunidades cristianas entre samaritanos y gentiles y también quizás una comunidad cristiana en Etiopía, fundada por el eunuco etíope. El movimiento de Jesús tiene ahora también dos centros: *Jerusalén* con mayoría de cristianos judíos, con lengua, cultura y teología Hebrea, y *Antioquía* con mayoría de cristianos gentiles, con lengua, cultura y teología Helenista. Este pluralismo ha permitido que el Testamento de Jesús empiece a ser una realidad: partiendo de Jerusalén, Judea, Samaría, poder llegar a todas las naciones, pueblos y culturas.

Los Hechos de Pedro (10, 1-11, 18)

En medio de los Hechos de los Helenistas, Lucas introduce los Hechos de Pedro, para poder legitimar y reforzar el movimiento del Espíritu en la Misión a los gentiles ya iniciada por los Helenistas. Lo nuevo ahora es que el Espíritu no sólo convierte a Cornelio, sino también a Pedro y a la Iglesia de Jerusalén.

Cornelio es un centurión romano, que habita en Cesárea y comanda fuerzas de ocupación romana en Palestina. El y su familia eran "temerosos de Dios", es decir, gentiles que buscan a Dios en la tradición judía. En toda la narrativa de estos Hechos de Pedro el personaje principal es el Espíritu Santo, que actúa simultáneamente en Pedro y en Cornelio. Pedro aparece inicialmente como un judío fiel observante de la ley: él no come nada profano e impuro (10, 14) y lo primero que dice al entrar en casa de Cornelio es que a él como judío "no le está permitido juntarse con un extranjero ni entrar en su casa" (10, 28). La misma mentalidad tiene la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén, la cual reprocha a Pedro: "has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos" (11, 3). El Espíritu Santo, además de actuar en Cornelio, ha debido actuar casi con violencia con Pedro y con la Iglesia de Jerusalén y así logra convertir a Cornelio, Pedro y la Iglesia de Jerusalén. La conclusión a la que llegan todos es maravillosa: "También a los gentiles (ta ethne) les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida" (11, 18).

Lucas desarrolla aquí *un paradigma misionero* válido para todos los tiempos: primero: que el Espíritu Santo no sólo actúa en los misioneros y en la Iglesia, sino también en los pueblos que buscan a Dios aun antes de ser evangelizados, y segundo: que la conversión de los pueblos exige también una conversión de la Iglesia.

2: Misión de la Iglesia de Antioquía a los gentiles (Capítulos 13 al 14)

Una Iglesia de Profetas y Maestros (13, 1)

La Iglesia de Jerusalén (capítulos 1 al 5) estaba conducida por DOCE Apóstoles, el movimiento de los Helenistas (capítulos 6 al 12) fue impulsado por *siete* hombres llenos de Espíritu y Sabiduría, ahora la Iglesia de Antioquía esta presidida por CINCO Profetas y Maestros (13, 1). Lucas comienza presentado la diversidad y el pluralismo cultural, étnico y social de estos cinco: *Bernabé:* levita judío originario de Chipre que habitaba en Jerusalén (Hch. 4, 36-37); *Simeón* llamado Níger: un nombre arameo, con un sobrenombre latino, que lo identifica como étnicamente negro. *Lucio:* nombre latino, de la Cirenaica en el norte de África. *Manahén:* con un nombre hebreo, escrito a la manera griega, hermano de leche del tetraca Herodes y *Saulo*, un fariseo de la diáspora, perseguidor de la Iglesia y posteriormente discípulo.

Rechazo de los judíos y apertura a los gentiles (13, 2-14, 27)

Tenemos aquí la primera *misión de la Iglesia de Antioquía* (no es correcto calificarla como primer viaje de Pablo). Es la misión a Chipre, Antioquia de Pisidia, Iconio, Listra y Derbé. La iniciativa para esta misión la toma directamente el Espíritu Santo: "dijo el Espíritu Santo: sepárenme ya a Bernabé y Saulo para lo obra a la que los he llamado... ellos enviados por el Espíritu bajaron a Seleucia..." (13, 2-4).

El punto culminante de la misión es *Antioquía de Pisidia*. Aquí Lucas presenta un paradigma misionológico: La misión comienza en la sinagoga. Ahí están los judíos y "los temerosos de Dios" (gentiles simpatizantes de la religión judía). La misión tiene inicialmente éxito: "al sábado siguiente se congregó toda la ciudad para escuchar la Palabra de Dios". El éxito suscita la envidia de los dirigentes judíos, que contradicen con blafemias lo que Pablo dice. Pablo entonces toma una decisión solemne:

> Era necesario (es decir: es voluntad de Dios) anunciarles a ustedes en primer lugar la Palabra de Dios, pero ya que la rechazan ...nos volvemos a los gentiles (ta ethne). Pues así nos lo ordenó el Señor: Te he puesto como luz de los gentiles para que lleves la salvación hasta el fin de la tierra.

Los gentiles se alegran, glorifican la Palabra del Señor y ésta se difunde por toda la región. Los judíos entonces se alían con los

poderosos de la ciudad y echan a los misioneros. *En síntesis* el paradigma es: primero los judíos, luego los gentiles. Este paradigma se repetirá en Corintio (18, 5-7) y en Efeso (19, 8-9). El mismo esquema también está en Lc. 4, 16-30 con Jesús en la Sinagoga de Nazareth: primero le va bien, pero después tratan de matarlo cuando anuncia el carácter universal de su mensaje. Al final de los Hechos este paradigma es radicalmente cuestionado y sustituido por otro.

Los misioneros finalmente regresan a la Iglesia de Antioquía de donde partieron y narran a la comunidad "cómo Dios había abierto a los gentiles (a los pueblos, a las culturas no-judías: todo incluído en el término griego 'ta ethne') la puerta de la fe" (14, 26-28).

3: El Concilio de Jerusalén (15, 1-35)

Algunos hermanos de Judea llegan a Antioquía y exigen a los gentiles de la comunidad cristiana: "si no se circuncidan conforme a la costumbre mosaica, no pueden salvarse". Igualmente en Jerusalén algunos fariseos que había abrazado la fe afirman: "que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la ley de Moisés". Esta exigencia significaba la integración religiosa, cultural y social de los gentiles al mundo judío. Era el fin de la diversidad y pluralidad ya conquistadas en la práctica misionera dirigida por el Espíritu Santo. Los Apóstoles y presbíteros de Jerusalén convocan una asamblea para enfrentar este conflicto.

Tenemos en esta asamblea *dos posiciones,* una de Pedro y otra de Santiago y los presbíteros de Jerusalén. Son dos posiciones con una visión teológica diferente, aunque finalmente coincidieron en lo fundamental: no obligar a los gentiles cristianos a la circuncisión.

El *discurso de Pedro* (15, 7-12) se fundamenta en su experiencia del Espíritu en la conversión de Cornelio. De esa experiencia saca dos conclusiones. Primero que Dios comunicó, sin hacer diferencias, el Espíritu Santo a los gentiles del mismo modo como lo comunicó a los Apóstoles. Y la segunda más radical: Nosotros nos salvamos por la gracia del Señor Jesús del mismo modo que los gentiles. En otras palabras, la salvación de los judíos tiene como paradigma la salvación de los gentiles, es decir, por la gracia y no por el cumplimiento de la ley.

El *discurso de Santiago* es muy diferente (15, 13-21). Acepta no molestar a los gentiles con la circuncisión, pero juzga que los gentiles cristianos deben observar 4 leyes que son las que deben observar en general los gentiles cuando viven en territorio judío. Para Santiago la Iglesia de Jesús es universalmente judeo-cristiana.

Los gentiles-critianos viven al interior de ella y deben respetar las leyes de convivialidad con los judeo-cristianos. Santiago tiene todavía una visión etno-céntrica de la Iglesia.

El acuerdo final de la asamblea, al no exigir la circuncisión de los cristianos gentiles, legitimó la existencia de una iglesia gentil, con una cultura y una visión teológica no-judía. Por otro lado, la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén mantuvo su identidad, si bien con una visión etno-céntrica de la Iglesia y del mundo.

Tercera parte: de Antioquía a Roma (años 48-60) Los Hechos de Pablo (capítulos 15 al 28)

1: Los viajes misioneros de Pablo: 15, 36-19, 20 (años 48-55)

El Espíritu Santo hace violencia a Pablo, para quebrar su etnocentrismo (Hch. 15, 36-16 10)

Pablo (según Lucas), terminado el Concilio de Jerusalén, no tiene en mente una misión a los gentiles, sino un viaje de *consolidación* de las Iglesias ya fundadas en Galacia del Sur. Es por eso que en forma sorprendente Pablo circuncida a Timoteo y asume la tarea de difundir las decisiones etnocéntricas tomadas por los apóstoles y presbíteros en Jerusalén. El Espíritu Santo lucha con Pablo (casi cuerpo a cuerpo) para que no vaya a las regiones de Asia y Bitinia, sino a Tróade, donde un macedonio en una visión le suplica pasar a su tierra. Pablo se ve así *obligado* por el Espíritu de ir a Filipos, Tesalónica y Berea, y luego a Atenas, Corintio y Efeso. Esta actitud inicialmente etnocéntrica de Pablo provoca la ruptura de Marcos y Bernabé con él, los cuales se dirigen directamente a los gentiles.

Pablo en Filipos, Tesalónica y Berea: Evangelización a los "griegos temerosos de Dios" (16, 11-17, 15)

En Filipos, Tesalónica y Berea (provincia de Macedonia) Pablo busca primeramente a los judíos, pero con ellos tiene poco éxito. Su éxito mayor es con los "gentiles temerosos de Dios". Los temerosos de Dios acudían a las sinagogas, especialmente en la diáspora, para escuchar la Palabra de Dios. Es ahí donde Pablo los encuentra y logra muchas conversiones. En Tesalónica se dice explícitamente

que se convencieron *algunos* judíos y "una *gran multitud* de griegos que adoraban a Dios" (17, 4). Entre estos griegos "adoradores de Dios" Lucas destaca la presencia mayoritaria de mujeres con liderazgo social (Lidia en 16, 14 y otras en 17, 4 y12). Pablo tiene también en la cárcel la experiencia de la conversión de un carcelero romano y toda su familia durante la noche maravillosa de su liberación (16, 25-34).

Pablo en Atenas: discurso a los filósofos griegos (Hch 17, 16-34)

En Macedonia Pablo se ha movido en un ambiente fundamentalmente Judío. Ahora en Atenas está definitivamente en una ciudad gentil, centro de la cultura y de la filosofía griega dominante, ciudad de Sócrates, Platón y Aristóteles, ciudad que impuso el dialecto ático, base de la lengua helenista llamada común o koiné. "Pablo estaba interiormente indignado al ver a la ciudad llena de ídolos". Pablo discute diariamente en la plaza pública (ágora), especialmente con los epicúreos y estoicos. Finalmente Pablo es llevado al Aereópago, colina sur donde está el consejo supremo de la ciudad, para pronunciar allí su discurso. Este discurso es un paradigma de la predicación de los primeros misioneros al mundo griego. Lucas es posiblemente el autor de este discurso, pero recoge toda la experiencia histórica de Pablo y los primeros misioneros.

El *punto de partida* de Pablo (17, 22b-23) es el respeto de los atenienses por la divinidad. Esto se demuestra en el altar con la inscripción: "al Dios desconocido". Pablo anuncia al Dios que los atenienses adoran sin conocer.

Luego sigue la *parte narrativa* (17, 24-29). Si bien Pablo utiliza sus conocimientos bíblicos, no cita en ningún momento la Biblia. La única cita explícita es la de alguno de los filósofos griegos, que han dicho "somos también de su linaje". Pablo toma como punto de partida conceptos e ideas que están presentes en la filosofía griega. En los vv. 24-25 Pablo asume la idea del Dios creador para mostrar el sin sentido de la idolatría. Luego en los vv. 26-29 recuerda la idea de la creación del ser humano, con el fin que habite la tierra y busque a Dios, a ver si a tientas lo encuentra, pues en él vivimos, nos movemos y existimos.

Después de la parte narrativa, donde Pablo asume el pensamiento griego conocido, pasa a la *argumentación* (17, 30-31). Pablo confronta directamente el pensamiento griego con el Evangelio. Anuncia la conversión, la justicia y la resurrección. El Evangelio exige conversión, para poner fin al tiempo de la ignorancia (ignoracia moral, no intelectual) y juzgar al mundo según justicia, por el

hombre (no menciona a Jesús) que ha resucitado de entre los muertos. La resurrección es la garantía que el juicio será justo.

Pablo es rechazado, pero no fracasa totalmente, pues nace en Atenas una pequeña comunidad cristiana: Dionisio, Damaris y algunos otros (17, 32-34).

Pablo en Corintio y Efeso: Evangelización masiva a los gentiles (18, 1-19, 20)

Pablo, como de costumbre, comienza en *Corintio* su misión en la sinagoga. Es cuando los judíos lo rechazan que Pablo les dice: " yo soy inocente, desde ahora me dirigiré a los gentiles" (18, 6). Se repite el mismo esquema de Antioquía de Pisidia (13, 46). Pablo ve en la predicación prioritaria de la Palabra a los judíos la voluntad de Dios. Por eso se siente culpable dirigirse a los gentiles. El rechazo de los judíos le permite ahora a Pablo descubrir la voluntad de Jesús de ir a los gentiles. Durante un año y seis meses enseñará la Palabra de Dios a los gentiles en casa de un tal Justo que "adoraba a Dios" (18, 5-8). Pablo es tan resistente a esta misión a los gentiles, que Jesús mismo se le presentará en una visión para decirle:

> No tengas miedo, sigue hablando y no calles; porque yo estoy contigo y nadie te pondrá la mano encima para hacerte mal, pues tengo un pueblo numeroso en esta cuidad (18, 9-10).

En *Efeso* el esquema es muy parecido. Pablo comienza en una sinagoga. Después de tres meses de enseñar ahí, sufre el rechazo, rompe con ellos y forma grupo aparte con los discípulos y diariamente les hablaba en la escuela de Tirano. "Esto duró dos años, de forma que pudieron oir la Palabra del Señor todos los habitantes de Asia, tanto judíos como griegos" (19, 8-10).

Lo nuevo en Corintio y Efeso, no es tanto el rechazo de los judíos, sino la dedicación decidida de Pablo a los griegos en general, no sólo a los griegos "temerosos de Dios". Esto, además, en dos ciudades grandes e importantes, profundamente griegas en su cultura y religión, y durante un período largo de tiempo (año y seis meses en Corintio y dos años en Efeso).

Lucas resume el resultado de toda la misión de Pablo, desde el Concilio de Jerusalén hasta este momento así: *"De esta forma la Palabra del Señor crecía y se robustecía poderosamente"* (19, 20). La misma expresión la tenemos en 6, 7 y 12, 24.

2: Martirio de Pablo: viaje a Jerusalén y Roma: 19, 21-28, 15 (años 56-60)

Pablo decide ir a Jerusalén y de ahí a Roma (19, 21-22)

El texto de Hch. 19, 21-22 es muy difícil de entender si no lo completamos con Rom. 15, 17-33. En la carta de Pablo el horizonte geográfico está claro: Pablo va de Jerusalén a Roma y de Roma a España. En la mentalidad de la época, España era, hacia el oeste, realmente el fin de la tierra. Más allá estaba el mar grande y el abismo. Lucas ve el viaje de Pablo a Roma (Hch. 19, 21) como punto de partida del viaje a España, con lo cual Pablo estaría cumpliendo el testamento de Jesús de ser testigos "hasta los confines de la tierra" (1, 6).

Testamento de Pablo en Tróade y Mileto (20,1-21, 15)

En *Tróade*, el primer día de la semana, Pablo conversa con la comunidad toda la noche y celebra la Eucarístía. Es una celebración de despedida (20, 7-12). En *Mileto* Pablo tiene su discurso de despedida a los presbíteros de la Iglesia de Efeso. Es un auténtico testamento espiritual de Pablo (20, 17-38).

Juicio y Pasión de Pablo en Jerusalén, Cesaréa y Roma (21, 16-28, 16)

El grupo misionero de Pablo llega a Jerusalén y se reúne en la casa de Santiago, junto con todos los presbíteros de la Iglesia de Jerusalén. Hay un profundo *des-encuentro* entre ellos. Veamos ésto directamente en las palabras de los interlocutores:

Pablo: "les fue exponiendo una a una todas la cosas que Dios había obrado entre los gentiles por su ministerio" (21, 19)

Santiago y los presbíteros de Jerusalén: "Ya ves, hermano, cuantos miles y miles de judíos han abrazado la fe, y todos son celosos partidarios de la Ley. Y han oído decir de ti que ensañas a todos los judíos que viven entre los gentiles que se aparten de Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones" (21, 21).

Lo que dice la Iglesia de Jerusalén es falso, pero Pablo se somete a Santiago para no romper la unidad de la Iglesia; a pesar de todo es tomado preso y tendrá que vivir un largo juicio y pasión en Jerusalén, Cesaréa y Roma. En este juicio Pablo hace tres apolo-

gías (no sabemos si Pablo se defiende a sí mismo o Lucas defiende a Pablo):

La primera apología es ante el pueblo judío: 22, 1-21.
La segunda ante el procurador romano Félix en Cesaréa: 24, 10-21.
La tercera ante el rey Agripa en Cesaréa: 26, 1-23.

En 25, 8 tenemos un resumen de este defensa: "Yo no he cometido falta alguna ni contra la Ley de los judíos ni contra el Templo ni contra el Cesar". Como los judíos lo quieren matar, Pablo apela al Cesar y va a Roma. El viaje a Roma es el viaje de un mártir de Jesús (27-28, 16).

3: Ruptura definitiva de Pablo con el etnocentrismo judío y triunfo universal del Evangelio: 28, 16-31 (año 60)

En la *primera parte* (28, 16-22) se nos narra la llegada de Pablo a Roma, su prisión en una casa y la reunión con los judíos principales. Pablo les resume todo su proceso judicial. Los principales se desinteresan del asunto y quieren escuchar a Pablo directamente.

En la *segunda parte* (28, 23-28) tenemos la ruptura de Pablo con el etnocentrismo judío y su conversión definitiva al Espíritu Santo. Es el punto culminante de todos los Hechos de Pablo (del capítulo 15 al 28).

Veamos este texto punto por punto:

1) Los principales judíos en gran número *entran en la casa* donde está Pablo.
2) Pablo hace un anuncio completo e intenso del Reino de Dios, dando testimonio e intentando persuadirles acerca de Jesús, basándose en la Ley y los Profetas, desde la mañana hasta la tarde.
3) Unos creen y otros permanecen incrédulos.
4) En desacuerdo entre si *se retiran de la casa* donde está Pablo.
5) Cuando se van retirando Pablo dice esta sola cosa:

Con razón hablo el Espíritu Santo a vuestros padres
por medio del profeta Isaías:

"Ve a ese pueblo y dile:
por mucho que oigan no entenderán,
por mucho que miren no verán,

porque está embotado el corazón de este pueblo.
Son duros de oído y han cerrado los ojos:
Para no ver, no oír, ni entender con la mente,
ni convertirse para que yo los sane".

Pablo *finalmente* entiende que el Espíritu Santo tiene la razón. El texto del profeta Isaías (Is. 6, 9-10) le permite reconocer que el Espíritu Santo tenía razón. Es un texto utilizado con un sentido semejante en toda la tradición apostólica: en Marcos (4, 12), Mateo (13, 13-15), Lucas (8, 10) y Juan (12, 39-40). Pablo dice que el Espíritu Santo habló a "vuestros" padres, no dice "nuestros" padres, mostrando así la ruptura con la comunidad judía.

Una situación semejante vimos en Antioquía de Pisidia (13, 44-49), en Corintio (18, 5-7) y en Efeso (19, 8-9). Pablo en esas ciudades todavía esperaba una conversión masiva y significativa del pueblo judío como una etapa prioritaria a la misión entre los gentiles. Su prioridad pastoral era: primero los judíos, luego los gentiles. Como los judíos lo rechazaban, entonces él se dirigía a los gentiles, pero seguía buscando la conversión del pueblo judío como pueblo. Este esquema ahora es cuestionado y sustituido. Pablo toma conciencia que la conversión del pueblo judío como pueblo no va a ser una realidad *ahora*. La salvación ahora no es para ellos, sino para los gentiles. Pablo, por lo tanto, puede ahora dedicarse enteramente y con buena conciencia a la misión a los gentiles. Es lo que el Espíritu Santo quería desde el comienzo, pero Pablo se resistía y no lo aceptaba. Ahora se da cuenta finalmente que el Espíritu Santo tenía razón y lo fundamenta con el texto de Isaías. Esta exclusión del pueblo judío como opción prioritaria de la evangelización no es definitiva, es una exclusión pastoral pasajera para que la Iglesia pueda romper su etnocentrismo judío y abrirse a todos los gentiles, pueblos, culturas y religiones, hasta los confines de la tierra. Esto no significa que judíos individualmente puedan creer en el Evangelio.

En la *última parte* (28, 30-31)tenemos la conclusión a todo el libro de los Hechos:

"Pablo predicaba el Reino de Dios
y enseñaba todo lo referente al Señor Jesucristo
con toda valentía y sin estorbo alguno"

La "valentía" (parresía) era necesaria para enfrentar las persecuciones y hostigamientos externos de las autoridades romanas y judías. El "sin estorbo alguno" se refiere internamente a los misioneros que con sus teologías y opciones erróneas ponían obstáculo a la acción misionera del Espíritu Santo. Con la valentía y la ausencia de estorbo puede cumplirse ahora con plenitud el Testamento de Jesús (1, 8). Por eso Lucas termina aquí su libro de Hechos

de los Apóstoles. Lucas no nos dice si Pablo fue liberado o ajusticiado, pues este libro no es una biografía de los misioneros, sino una biografía de la Palabra de Dios. Hechos de los Apóstoles nos ha revelado así con claridad el *camino* que conduce a la *vida*. El desafío es que nosotros hoy caminemos por este mismo camino.

Síntesis final

1) Lucas presenta al comienzo de los Hechos de los Apóstoles (1, 1-2, 41) la *raíz fundamental del pluralismo* de las primeras comunidades. Esta raíz aparece en primer lugar en el *Testamento de Jesús* resucitado: "Recibirán la fuerza del Espíritu Santo y serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra" (1, 8). En segundo lugar, la raíz del pluralismo aparece en el relato de *Pentecostés* (2, 1-41). Aquí Lucas enumera 16 grupos culturales y étnicos diferentes, provenientes de todos las naciones que hay bajo la tierra. En Pentecostés los Apóstoles predican en Arameo, pero todos los oyen en su propia lengua y cultura. En estos dos textos está todo el programa del Movimiento de Jesús, que Lucas nos presenta en los Hechos de los Apóstoles.
2) El Espíritu Santo empuja al Movimiento de Jesús por *el largo camino que va desde Jerusalén hasta el final del mundo*. El camino empieza en *Jerusalén* (capítulos 2 al 5), luego va de Jerusalén hasta *Antioquía* (capítulos 6 al 15) y finalmente de Antioquía a *Roma* (capítulos 15 al 28). El camino se hace en una *ruptura contínua de fronteras* culturales, étnicas, sociales y religiosas. Lucas nos muestra primero la ruptura con el mesianismo nacionalista davídico, segundo la ruptura con el judeocristianismo apegado a la Ley y al Templo, tercero la ruptura con la sinagoga y, finalmente, la ruptura con una visión judía etnocéntrica de la misión a los gentiles. Son estas rupturas las que hacen posible crear una comunidad diferente en otros pueblos, naciones y culturas. Es la 'violencia' del Espíritu la que hace posible estas rupturas, esta misión a todos los pueblos y la creación de un cristianismo originalmente pluralista y diversificado.
3) El *Espíritu* también va cambiando sucesivamente las prioridades, los esquemas o paradigmas misioneros. Primero, la exclusividad la tienen *los judíos* al interior de Jerusalén. Segundo, la misión se abre a los *samaritanos* y a un eunuco etíope. Tercero, la misión busca en la sinagoga de la diáspora a los judíos, pero se orienta al interior de ella sobre todo a los *gentiles "temerosos de Dios"*. Cuarto, cuando los judíos rechazan el Evangelio, la misión se dirige directa y exclusivamente a los

gentiles, pero manteniendo aún el esquema "primero los judíos, luego los gentiles". Finalmente, se abandona el esquema etnocéntrico que daba prioridad al pueblo judío y la misión se orienta definitivamente a los gentiles de todos los pueblo y naciones.

4) La ruptura de fronteras, los cambios de estrategias pastorales y la creación de nuevas comunidades en culturas y pueblos diferentes no es obra de un sólo grupo misionero, sino de *personas diferentes elegidas por el Espíritu Santo.* Primero son los doce *Apóstoles* que dan Testimonio en Jerusalén. Luego los siete *Helenistas* (Esteban, Felipe y los otros) que llevan la misión desde Jerusalén hasta Antioquía. La Iglesia de Antioquía está dirigida por cinco *Profetas y Maestros,* que envían a Bernabé y Paulo en misión a Chipre y Galacia del Sur. Finalmente Bernabé y Marcos por un lado, Pablo, Silas y Timoteo por otro lado, emprenden la misión a todos los pueblos de Macedonia, Grecia y Asia. *Pablo* finalmente emprende su viaje martirial hasta Roma, desde donde nace la misión a todas los pueblos hasta los confines de la tierra.

5) La misión a todos los pueblos exige siempre la *conversión de los misioneros y de las Iglesias.* La conversión del centurión Cornelio no hubiera sido posible sin la conversión de Pedro. La misión a todos los pueblos sólo fue posible cuando Pablo, al final de los Hechos de los Apóstoles, superó su etnocentrismo y puso la misión a los gentiles como prioridad para toda la iglesia. La misión de los Helenistas fuera de Jerusalén, la legitimidad de la comunidad de Antioquía y la misión a los gentiles solo fue posible cuando se dio un cambio significativo de mentalidad en la Iglesia madre de Jerusalén.

Preguntas y desafíos

1) ¿Podemos decir hoy que todos los pueblos de la tierra escuchan el Evangelio en su propia lengua, cultura y religión? Si ésto no es una realidad, aún no tenemos Pentecostés en la Iglesia.

2) ¿Somos capaces hoy de romper las barreras geográficas, sociales, culturales, étnicas y religiosas para construir comunidades plurales y diversificadas?

3) El mayor obstáculo para la construcción de la pluralidad étnica y cultural al interior del cristianismo y el mayor obstáculo al diálogo interreligioso es hoy el *etnocentrismo.* ¿No es todavía la Iglesia católica demasiado eurocéntrica y no está todavía el cristianismo demasiado hegemonizado por la cultura occidental?

4) Para la evangelización de nuevos pueblos y culturas el Espíritu siempre elige ministerios nuevos, llenos de Espíritu y Libertad en la Iglesia. ¿No tiene la Iglesia una estructura ministerial demasiado homogénea y monolítica que hace imposible la evangelización de los pueblos y el diálogo interreligioso?
5) Los Hechos de los Apóstoles nos han dado a conocer *caminos de vida.* ¿Caminamos hoy por el camino que conduce a una sociedad donde haya vida para todos y todas, especialmente para los pobres y los excluidos? ¿Hacemos de la vida humana el tema central del diálogo interreligioso? Pablo al final de su vida "predicaba el Reino de Dios con toda valentía y sin estorbo alguno". ¿Podemos decir en la actualidad lo mismo del Cristianismo y de todas las religiones de la tierra?

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01516 9537

Impreso en:
Lara Segura & Asoc.
(506) 256 16 64

El libro que aquí presento es claramente un libro de Teología de la Liberación, con una doble concretización: se refiere a la fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación en el contexto actual de la globalización. Hemos escrito este libro con dolor y esperanza. Dolor por la situación actual de la Iglesia Católica y esperanza porque creemos que otro modelo de Iglesia es posible.

Este libro tiene tres partes:
1: Una visión histórica de la Teología de la Liberación (1962 hasta hoy). El mejor punto de partida para entender la transformación permanente de la Teología de la Liberación es elaborar una visión histórica general. Distinguimos dos etapas: una donde nace y madura la Teología de la Liberación, desde 1962 hasta1989 aproximadamente; y otra posterior donde se da el proceso de auto-crítica, redefinición, fortalecimiento y expansión de la Teología de la Liberación, desde 1989 hasta nuestros días.
2: Desafíos actuales de la Teología de la Liberación. Abordamos aquí algunos desafíos en el contexto actual de globalización económica, política y militar y en el contexto de esperanza de que otro mundo es posible.
3: Fundamentos para una reconstrucción del Cristianismo. Mirando el futuro proponemos tres fundamentos: Primero: una definición del movimiento bíblico que llamamos Lectura Pastoral de la Biblia. Segundo: una interpretación de los 4 Evangelios, no desde el Jesús teológico, sino desde el Jesús de la Historia. Y tercero: una síntesis del "Movimiento de Jesús antes de la Iglesia", como paradigma para una refundación de la Iglesia. El objetivo de toda esta sección es la construcción de una Memoria, un Credo y un Canon para la reforma de la Iglesia y la construcción de una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza.

Pablo Richard

Nacido en Chile en 1939.
Estudios de Filosofía: 1961-1963 (Viena, Austria)
Licenciado en Teología: 1963-1966 (Universidad Católica de Chile)
Ordenado presbítero diocesano: 1967 (Santiago de Chile, hoy en San José, Costa Rica)
Licenciado en Sagradas Escrituras: 1967-1969 (Pontificio Instituto Bíblico de Roma).
Estudios de Arqueología Bíblica: 1969-1970 (Escuela Bíblica de Jerusalén).
Doctor en Sociología de la Religión: 1974-1978 (Sorbona, París).
Actualmente: Director del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) Costa Rica.
Dedicado a la formación bíblica permanente de Agentes de Pastoral en toda América Latina.

Libros anteriores del autor:
La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza
San José (DEI) 1980, 1990-5ed.
Morte das Cristandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretacao teológica da Igreja na América latina
Sao Paulo (Ediciones Paulinas) 1982, 1984-2ed. traducido al francés e inglés.
La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres
San José (DEI) 1987, traducido al portugués e italiano.
Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza San José (DEI) Mayo 1994.
Traducido al inglés, italiano, portugués, alemán y al francés.
El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia.
Una interpretación liberadora de Los Hechos de los Apóstoles
San José (DEI) 1998, 174 p. y España (Sal Terrae) Presencia Telógica No. 5 Traducido al portugués.